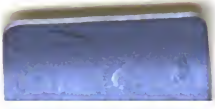
Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class



Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band XXXIV.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Darlegung und Kritik

der

Religionsphilosophie Sabatiers.

Von

Dr. Jon Michalcescu

aus Pătârlagele (Rumänien).

BERN

Druck und Verlag von Scheitlin Spring & Cie.

1903

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Biographie Sabatiers	5
I. Die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie für die Religionsphilosophie. Das Verhältnis der Erkenntnistheorie und der Theologie zur Metaphysik	8
II. Veraltete Erkenntnistheorien	13
III. Die Kant'sche Erkenntnistheorie	17
IV. Die zwei Arten der Erkenntnis	26
V. Die Subjektivität der religiösen Erkenntnis . . .	42
VI. Die Teleologie der religiösen Erkenntnis	47
VII. Der Symbolismus der religiösen Erkenntnis . . .	50
VIII. Der Evolutionismus der Religion	61
IX. Der Ursprung der Religion	66
X. Das Wesen der Religion	80
Schlussbetrachtung	85
Lebenslauf	92

Digitized by Google

Louis August Sabatier, dessen Religionsphilosophie in Folgendem dargelegt und der Kritik unterzogen wird, ist am 22. Oktober 1839 zu Vallon (Ardèche) in Frankreich, als Sohn einer schlichten Bauernfamilie geboren. Die Gymnasialbildung erwarb er sich in der hugenotischen Erziehungsanstalt „Olivier" zu Ganges (Herault). In Montauban studierte er (1858—1863) die protestantische Theologie, worauf er sich ein und ein halbes Jahr lang die Universitäten zu Basel, Strassburg, Tübingen, Erlangen, Bonn und Heidelberg besuchte. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er Pfarrer in der kleinen Stadt d'Aubenas. Der Minister des öffentlichen Unterrichtes, Guizot, ernannte ihn (1866) auf die Empfehlung mehrerer reformierter Konsistorien zum Professor „der reformierten Dogmen" an der theologischen Fakultät zu Strassburg. An sich selbst zweifelnd, entschloss er sich nur nach Verlauf von zwei Jahren, die ihm angetragene Stelle zu übernehmen. In kurzer Zeit erlangte er durch seine akademische Tätigkeit grossen Ruf. Als der Krieg zwischen Frankreich und Deutschland (1870) ausbrach, bestand Sabatier schwere innere Kämpfe. Er liebte sein Vaterland inbrünstig, aber er kannte allzu gut Deutschland, sein Volk und sein Heer, um nicht voraus sehen zu können, wer Sieger sein würde; deswegen missbilligte er den Feldzug und war lange unentschieden darüber ob er persönlich am Kriege teilnehmen sollte. Er entschloss sich im letzten Augenblicke dazu, als Strassburg bereits belagert war. Eilig verliess er die Stadt, richtete ein Feldlazaret ein und folgte unablässig — obwohl gebrechlich und krank — der tapferen Armée de Loire nach. Nach Beendigung des Krieges kam er nach Elsass zurück, wo er durch

Digitized by Google

öffentliche Vorträge auf die Erhaltung der französischen Sprache einwirkte. Den ihm von dem preussischen Staate angebotenen Lehrstuhl an der Strassburger theologischen Fakultät lehnte er jedoch ab. Wegen seiner rastlosen Bemühungen, das Nationalgefühl im Herzen der Elsässer und Lotringer lebendig zu erhalten, wurde er schliesslich des Landes verwiesen. Nun begab er sich nach Paris, wo er mit Lichtenberger den anfangs ganz aussichtlosen Versuch machte, die Elsässer theologische Fakultät wieder herzustellen. Jahre lang hielt er in seiner eigenen Wohnung Vorlesungen ab, bis endlich im Jahre 1877 dank Gambetta und Jules Ferry, die Pariser Fakultät für protestantische Theologie als Ersatz für die Fakultät zu Strassburg errichtet wurde. Hier wurde Sabatier tätig als Dekan und Professor bis in seine letzten Lebenstage. Die Fülle seines Wissens und die Wärme seiner Rede zogen ihm scharenweise die Zuhörer herbei. Nicht nur Studierende, sondern auch Kollegen sammelten sich um ihn, begehrten seinen Rat und vereinten sich mit ihm zur Arbeit, einer reichen, gesegneten Arbeit, die der Förderung der theologischen Wissenschaft diente und die Erbauung und Ermunterung seiner Glaubensgenossen im Auge hatte. Der von ihm neubelebte und teilweise erschaffene theologische Symbolismus oder Symbolo-Fideismus — wie derselbe sich nannte nach der Verschmelzung mit dem Fideismus des Ménégoz — trug den Ruhm seines Namens weit über die Grenzen des Landes hinaus. Meister des Stils, riss er die Zeitgenossen zur Bewunderung hin durch die unvergleichliche Schönheit seines Wortes. Was er sprach und schrieb trägt an sich den Stempel der Vollkommenheit. Die Eleganz der Form entspricht dabei einem tiefen, reichen Inhalt. Nicht ohne Grund ist er mit Pascal und Descartes verglichen worden. Auf den Kongressen der Religionswissenschaft zu Stockholm (1897) und London (1899) wurde Sabatier die Seele dieser Versammlungen von Gelehrten aus allen Weltteilen.

Neben seiner akademischen Tätigkeit erfüllte Sabatier auch eine bedeutende Rolle in der Journalistik. Seit 1875 schickte er jede Woche dem „Journal de Genève“ je eine „Causerie“

Digitized by Google

über ein litterarisches oder philosophisches Thema. Seit 1880 wurde er Mitarbeiter der Pariser Zeitung „Le Temps“. Die innere Politik war sein Lieblingsgebiet. Durch Selbständigkeit des Denkens, weiten Blick, Patriotismus, Erhabenheit über den Schranken des Konfessionalismus und der politischen Parteien zeichnete er sich in seiner journalistisch-politischen Karriere aus. Seine Kollaboration gewährte er auch den Zeitschriften: „Revue critique, Revue chrétienne und der Encyclopedie des sciences religieuses“. Für diese letztere lieferte er die meisten Artikel über das Leben Jesu und die Bücher des neuen Testamentes.

Der in seinem Leben immer leidende Sabatier entschlief am 12. April 1901, nachdem der Wunsch seines Herzens — Jerusalem zu sehen — in Erfüllung gegangen war.

Seine uns bekannten Werke sind:

Le témoignage de Jésus Christ sur sa personne. 1863.

Essais sur les sources de la vie de Jésus. 1866.

Jésus de Nazaret; la drame de sa vie, la grandeur de sa personne (Zwei Vorträge). 1867.

L'Apôtre Paul. L'esquisse d'une histoire de sa pensée. 1870.

Guillaume le Taciturne. 1872.

De l'influence des femmes sur la littérature française. (Vortrag). 1873.

Rapport sur les dangers qui menacent l'Eglise réformée et les moyens de rétablir la paix dans son sein. 1876.

De l'Esprit théologique. 1878.

Mémoire sur la notion biblique de l'Esprit. 1879.

Le Canon du N. Test. 1887. (Abgedruckt nach der „Encyclopedie des sciences religieuses“).

L'origine du péché, dans le système théologique de l'Apôtre Paul. 1887.

Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de Saint-Jean. 1888.

La religion et la culture moderne. (Vortrag auf dem Kongresse zu Stockholm) 1897, und schliesslich sein Hauptwerk:

Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire (1897), welches aus fünf vorher gehaltenen und separat veröffentlichten Vorträgen besteht.

Digitized by Google

I.

Die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie für die Religionsphilosophie.

Das Verhältnis der Erkenntnistheorie und der Theologie zur Metaphysik.

1. Eins der Hauptverdienste Sabatiers ist seine Religionsphilosophie auf einer religiösen Erkenntnistheorie aufgebaut zu haben. Allerdings ist dies Verdienst, wie wir es alsbald sehen werden, nur ein relatives.

Die Erkenntnistheorie ist so unumgänglich, ihre Wichtigkeit so einleuchtend, dass, wie Sabatier sagt: „Jede ernsthafte Philosophie heutzutage mit einer Erkenntnistheorie beginnt“ (S. 354). Die Frage der Erkenntnis, der Gewissheit unseres Wissens ist unter den übrigen die erheblichste Frage, die erste, welche sich ein Denker stellen soll. Nicht nur in einem philosophischen, sondern in jeglichem Studium — sei es spekulativer oder praktischer Art — sollte sie dem Forschenden gleichsam als Leuchte vorangehen. „Davon gibt es für das religiöse Bewusstsein keine Ausnahme, kein Privilegium. Die Kritik ist hier sogar um so notwendiger, weil hier die Täuschung viel leichter und mit einem Heiligenschein umwoben ist. Ein Theologe beziehungsweise Religionsphilosoph, der die wissenschaftliche Behandlung der Dogmen unternimmt, ohne vorläufig die Leistungsfähigkeit der von ihm gebrauchten Werkzeuge und den Wert den von ihm zu behandelnden Materialien abgemessen zu haben, versteht eigentlich nicht was er tut“ (ebda). Wenn es aber eine allen systematischen Denkern oder Arbeitern auf jedem Gebiete der menschlichen Wissenschaft obliegende Pflicht ist, mit der Erkenntnistheorie anzufangen, weshalb machen wir eben daraus ein besonderes Verdienst Sabatiers?

Digitized by Google

Was allen eine Pflicht ist, darf doch nicht dem Einen als besonderes Verdienst angerechnet werden. *Henri Bois,* einer der unerbittlichsten Kritiker Sabatiers antwortet hierauf: „Weil die französischen Werke dieser Art (Religionsphilosophie) die Erkenntnistheorie eigentlich unberührt lassen und Sabatier dieses ursprüngliche und souveräne Rätsel der Erkenntnis gradewegs angegriffen, und zu diesem besonders empfindlichen und verwickelten Studium alle Eigenschaften des Scharfsinns, des Wissens und des Denkens, die ihn kennzeichnen und die man an ihm so bewundert, verwandt hat.“ [1] Hätte Sabatier also in Deutschland gelebt, für die Deutschen und deutsch geschrieben, so hätte in seinem in Deutschland so üblichen Verfahren kein weiteres Verdienst bestanden. Seltsam ist es aber, dass eben ein Deutscher, der Theologe *Johannes Steinbeck,* es für grundverkehrt hält, die Religion erkenntnistheoretisch, d. i. philosophisch, behandeln zu wollen und aus diesem Grunde gegen Sabatiers Verfahren Einspruch erhoben hat und zwar mit der Begründung, dass die Theologie damit 1. in Abhängigkeit gerate von der Philosophie, 2. darin keine Allgemeingültigkeit erzielt werden könne und dass 3. die stets unsicher bleibende Lösung des erkenntnistheoretischen Problems seine, alle folgenden Ausführungen beherrschende Stellung, am Anfang verbiete. [2]

2. Gegen den ersten Einwand hat Sabatier mit vollem Recht erwidert, dass „die strenge Anwendung der Denkgesetze in der Theologie deren Unabhängigkeit gar nicht gefährde“ [3] und dass „die Anwendung der rationellen Methode den Vorteil bietet, die Theologie in Verbindung mit der übrigen allgemeinen Erfahrung der Menschheit zu bringen und eine Synthese herzustellen, welche für ihre volle Geltung sowohl von dem wissenschaftlichen Gesetz des reinen Denkens, wie auch von dem sittlich-religiösen Gesetz des praktischen Lebens gefordert

[1] „De la connaissance religieuse“, S. 9. Paris. 1894.

[2] „Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den theologischen Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier“, S. 1. Leipzig. 1898.

[3] „Annales de bibliographie théologique“, 1899, S. 36.

Digitized by Google

wird.“ [1] Hier wäre sogar, im Gegensatz zu Steinbecks Ansicht, Sabatier vorzuwerfen, dass er — trotz der hier angeführten Aeusserungen — sich von einer gewissen Furcht vor der Philosophie beherrschen lässt, infolge deren er auf halbem Wege stehen bleibt, und sich nicht aller durch die Philosophie gebotenen Vorteile bedient. Er weist in der Tat einerseits die Behauptung der Scholastik und einer gewissen, naiven protestantischen Orthodoxie ab, für die es ausserhalb des christlichen Glaubens keine Philosophie gibt, aber andererseits schreckt er vor dem Versuch des Rationalismus zurück, die christliche Religion (beziehungsweise Religionsphilosophie im allgemeinen) in der allgemeinen Philosophie und Sittenlehre aufgehen zu lassen. Nach seiner Ansicht würde im ersten Falle die Dogmatik (beziehungsweise Religionsphilosophie) [2] die Philosophie, im zweiten Falle die Philosophie die Dogmatik absorbieren (Religionsphilosophie, S. 346). Wie das Erstere für Sabatier unannehmbar ist, so ist es auch das Letztere, denn in diesem zweiten Falle würde „der ursprüngliche Charakter der christlichen Frömmigkeit verkannt werden, und die Theologie, da sie kein eigenes Gebiet mehr besässe, unterliegen und verschwinden müssen“ (ebda). Uns dünkt es anders, nämlich: Die spekulative Theologie hat nichts von der Philosophie zu fürchten. Ihre Einreihung in die philosophischen Disziplinen würde ihr in nichts schaden, die Philosophie würde sie keineswegs absorbieren, mindestens wäre Absorption nicht gleich Auflösung. Das wäre dasselbe als wenn man behaupten wollte, die Philosophie vernichtete Kunst, Musik und Malerei, indem sie die Aethetik, Musik- und Malerpsychologie einschliesst. Freilich soll man zwischen Dogmatik und Religion einen Unterschied machen. Die Dogmatik könnte von der Philosophie absorbiert werden, ohne dass jedoch die Religion mit-

[1] „Religionsphilosophie“, S. 338.

[2] Wie hier so auch im folgenden ist Dogmatik als gleichbedeutend mit Religionsphilosophie zu betrachten. Ebenfalls, wenn die Rede von „der christlichen Frömmigkeit, christlichen Religion“ u. s. w. ist, so soll darunter: die Religion, die Frömmigkeit im allgemeinen verstanden werden.

Digitized by Google

absorbiert würde, denn die Dogmatik ist nichts anderes als die Philosophie einer gewissen Religion und mag als solche nur als ein Zweig der Philosophie betrachtet werden.

3. Der zweite Einwand kann kurz damit beantwortet werden, dass die Kantsche Erkenntnistheorie, wenigstens in ihren Grundzügen, als allgemein anerkannt gelten darf.

4. In Bezug auf den dritten Punkt wäre mit *Lasch* zu bemerken, dass Steinbeck selber, ebenso wie sein Lehrer Fr. H. R. von Frank, sobald der Inhalt der christlichen Grunderfahrung der Wiedergeburt entwickelt werden soll, in so reichem Masse die Philosophie heranzieht, dass man erst recht einsieht, wie notwendig es ist, philosophisches und religiöses Erkennen streng von einander zu scheiden, wie Sabatier es tut.[1]

Man wäre, um es zu wiederholen, unserer Ansicht nach, vielmehr berechtigt, Sabatier gerade das Gegenteil vorzuwerfen, dass er nämlich in der Debatte der religionsphilosophischen Fragen nicht genug Gebrauch von der Philosophie macht. Sie ist ihm zwar ein willkommenes Mittel, doch ist es zu bedauern, dass er unter dem Namen „Philosophie" fast ausschliesslich nur „Erkenntnistheorie" versteht. Nicht allein die Dogmatik, sondern sogar die Erkenntnistheorie will er gänzlich frei von der Metaphysik hinstellen. Um das Erste erreichen zu können, bringt er die Dogmatik in die Gesellschaft der positiven Wissenschaften, von denen nicht zu leugnen ist, dass sie sich von der Metaphysik entfernt halten können. Dasselbe kann aber keinesfalls von der Dogmatik gelten, trotz ihrer erkünstelten Einreihung in die positiven Wissenschaften, denn wenn auch dieselbe auf die Beschreibung „des spezifisch-religiösen Vorgangs der Frömmigkeit" beschränkt wird, wie Sabatier es tut, so ist es dennoch nicht möglich, eine solche zu stande zu bringen, ohne eine Berücksichtigung oder vielmehr eingehendere Behandlung der Fragen der Kausalität und Finalität, welche die Grund- und Lebensfragen der Metaphysik sind. Und auch ausserhalb dieser Fragen steht die Dogmatik in vielfacher Beziehung zur Metaphysik.

[1] Gustav Lasch: „Die Theologie der Pariser Schule", S. 15. Berlin. 1901.

Digitized by Google

Wäre es auch zugegeben, dass die Dogmatik ohne Metaphysik bestehen könnte, und würden wir Sabatier zustimmen in seiner Behauptung, dass jene nur von der Erkenntnistheorie abhänge, so gelangt man zu demselben Ergebnis; denn, dass auch die Erkenntnistheorie nicht mit der Metaphysik zusammenhängt, verneinen wir entschieden. Eine selbständige, von allen metaphysischen Voraussetzungen freie Erkenntnistheorie als Wissenschaft über die Erkenntnis, ihren Umfang und ihre Grenzen kann es nicht geben. Ohne — wenn auch unausgesprochene — metaphysische Voraussetzungen über die Natur der Dinge, über das erkennende Bewusstsein und sein Verhältnis zu den Dingen kann sie nichts anfangen. Schon bei den allerersten Schritten würde sie in die Metaphysik zurückfallen und sich darin verstricken. Zu glauben, der Philosophie könne eine Theorie der Erkenntnis entlehnt werden, ohne dass damit eine Anleihe an die Metaphysik gemacht würde, ist blosse Täuschung. Wenn Sabatier sich dagegen zu wehren meint, indem er schreibt: „Man behaupte nicht, dass jede Erkenntnistheorie sehr bald eine Metaphysik nach ihrem Bild erzeuge. Wir kennen Theorien, welche gerade die Möglichkeit der Metaphysik leugnen“ (S. 348), so hilft er damit seiner Behauptung nicht auf, weil selbst die Leugnung der Möglichkeit der Metaphysik bereits in sich eine metaphysische Stellung einnimmt. Die Behauptung, dass die Religion sich auf die Metaphysik stütze, belegt Sabatier mit dem Namen „vulgäres Vorurteil“, hält sie für verfehlt und weist auf das Gegenteil hin: „die Metaphysik beruht auf Religion und Moral“. Trotz der Verwerfung und Geringschätzung, welche der Metaphysik bei Sabatier widerfährt, ist sie jedoch unbestreitbar, so unentbehrlich für die philosophische Behandlung der Religion und nicht zu umgehen, dass Sabatier selber nur auf dem metaphysischen Standpunkte des religiösen Subjektivismus und Symbolismus sein ganzes System der Religionsphilosophie aufbaut.

Digitized by Google

II.

Veraltete Erkenntnistheorien.

5. In einer allzu kurzen Darstellung des Vorganges des Erkennens scheint unser Philosoph dem empiristischen Realismus zu huldigen. Die darin enthaltenen Ausdrücke, wie: „Wir kennen nur, was wir oder unsere Nebenmenschen in irgend einem Masse empfunden haben. — Unsere Ideen sind nur die algebraischen Bezeichnungen für unsere Eindrücke und unsere Bewegungen. — Was ausserhalb unserer Lebenserfahrung liegt, liegt unbedingt auch ausser unserem Gesichtskreis" u. dgl. haben ihm die Anklage des Empirismus zugezogen. Wir werden dennoch weiter ersehen und feststellen können, dass trotz dieser Aeusserungen und vieler anderer gleichartigen Inhalts Sabatier keineswegs empiristischer Realist, ja nicht einmal idealistischer Realist ist, oder, wenn ihm dieser Name beigelegt würde, so könnte es nicht geschehen, ohne dass die grössten Widersprüche sich aus seinem System ergeben würden.

6. Bevor Sabatier seinen eigenen Standpunkt ausführt, unternimmt er eine kurze, flüchtige Kritik der verschiedenen Erkenntnistheorien. Auf Grund einer Einteilung der ganzen Wirklichkeit in: das Physische und das Intellektuelle, als zwei aktuelle, für uns nicht reduzierbare Realitäten, welche nichts anderes als die zwei symbolischen Kundgebungen des „Unerkennbaren" sind, zerfallen die Erkenntnistheorien in drei Klassen: A. diejenige, welche das Physische auf das Intellektuelle zurückführt; B. diejenige, welche das Intellektuelle auf das Physische zurückführt (beide Klassen einseitig und falsch) und C. die Kantsche und die seinige, welche das Physische und das Intellektuelle als antinomisch betrachten und sie im „Unerkennbaren" oder „Noumenon" vereinigen.

7. A. Unter der ersten Klasse sind zwei Theorien der Erkenntnis aufzuführen: die Hypothesen der Uroffenbarung und die idealistische Theorie.

a) Die Hypothese von der Uroffenbarung in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts von *de Bonald* und *Joseph de*

Digitized by Google

Maistre, als übernatürliche Mitteilung einer Ursprache und einer darin enthaltenen Urphilosophie hingestellt, könne nicht eine kritische Prüfung aushalten. Die Psychologie und die Geschichte haben sie längst als unwahr erwiesen. Diese Hypothese verfolgte das Ziel: die dogmatische Autorität einer unfehlbaren Ueberlieferung zu begründen, indem sie dieselbe bis in die Urzeit zurückführt. Es ist aber ein Zirkelschluss — bemerkt Sabatier hierzu — den Wert der religiösen Begriffe, um sie unantastbar zu machen, mittelst einer übernatürlichen Autorität stützen zu wollen; denn man übersieht dabei, dass die Autorität erst das Produkt dieser Begriffe selber ist. Alle Autoritätssysteme geraten schliesslich in diesen Zirkel hinein und gehen darin zu Grunde (S. 356).

b) Die idealistische Theorie von den reinen, allgemeinen Urideen Platos bis zum Realismus der Scholastik, und von diesem bis zur geometrischen Methode Spinozas und zur Dialektik Hegels, als Form beständig gewechselt, aber im Grunde dieselbe geblieben, ist nach Sabatier nur die philosophische Form der vorigen Theorie. *Plato*, der erste, und *Hegel*, der letzte grosse Idealist lassen die absolute Wissenschaft in absoluter Logik aufgehen. Durch die Logik allein könne man aber nie von der Idee einer Sache zur äusseren Wirklichkeit dieser Sache gelangen. Hierzu sei Erfahrung notwendig. Die Versuche des Idealismus, die Gesetze der Naturwelt a priori abzuleiten, seien durch die deduktive Methode, die Methode der Beobachtung, völlig verdrängt. Der reine Idealismus sei nicht im stande, eine zuverlässige Theorie des Wissens zu geben, er laufe auf Skeptizismus, d. h. auf die Negation des Wissens selbst, hinaus.

Die Unklarheit und Unbestimmtheit, welche unser Philosoph zu seinem eigenen Nachteil in der Beurteilung des Idealismus bestehen lässt, ist auffallend. Er bezeichnet nämlich kurz und bündig den Idealismus als die Theorie, „welche das Physische auf das Intellektuelle zurückführt", und bürdet ihm auf, „die Gesetze der physischen Welt a priori ableiten" zu wollen. — Was das Erste betrifft, so ist zu bemerken, dass Sabatier das Wort „Idealismus" in einem zu weiten Sinne

Digitized by Google

nimmt. Er gibt nicht genau an, was er eigentlich unter diesem Namen verstehen will. Allerdings, man pflegt das System der Erkenntnistheorie von Hume, wie auch dasjenige Kants, idealistisch zu nennen, und trotzdem führen weder Hume noch Kant das Physische auf das Intellektuelle zurück, sondern sie lassen beide nebeneinander bestehen. Verwirft Sabatier den Idealismus überhaupt, so würde er auch diese zwei Formen desselben mitverwerfen; verwirft er diese aber, so verwirft er zugleich sein eigenes System, das er an Kant anknüpft.

Man sieht gleichfalls nicht ein, wie und in welchem Grade der Idealismus von Descartes, Malebranche, ja bis zu einem gewissen Punkte der von Leibniz, diese Beschuldigung verdienen? Es ist mehr der Hegelsche Idealismus, der sogenannte Panlogismus, auf welchen die Pfeile Sabatiers zielen; da dies aber nicht klar gemacht ist, so treffen sie auch sein eigenes System.

Was das Zweite betrifft, so ist es unrichtig, zu behaupten, der Idealismus wolle die Gesetze der physischen Welt a priori ableiten. Die wahre idealistische Theorie trachtet nicht darnach. Es gibt wohl Idealisten, die glauben, alles auf Geist und Ideen zurückführen zu können, trotz alledem folgern sie nicht mit Hegel hieraus, die absolute Wissenschaft gehe in einer absoluten Logik auf, oder mit anderen Worten: alles Wirkliche sei vernünftig. Sabatier hätte den Idealismus nicht über Bord geworfen, wenn er die erhebliche Rolle, welche derselbe in der Geschichte des menschlichen Denkens gespielt hat, etwas mehr *in* Erwägung gezogen und darüber nachgedacht hätte, dass der Fortschritt der Philosophie innig und fest geknüpft ist an die idealistische oder spiritualistische Auffassung, die aus dem Geist den innersten und letzten Grund aller Wirklichkeit macht; wenn er die Tatsache anerkannt hätte, dass der wahre Idealismus — welcher die Wirklichkeit der Aussenwelt nicht leugnet, sondern sie durch Analysis von dem subjektiven Erkenntnisinhalt absondert und auf einen Umkreis von mehr oder minder klaren Kenntnissen, die dieselben ausmachen, zurückführt — sich aus einer Vertiefung ergibt, welche den Gegenstand der Philosophie ausmacht, wie auch ihre Existenz-

Digitized by Google

berechtigung und die Bedingung ihres Lebens und Fortschreitens ist, und wenn er berücksichtigt hätte, dass Namen hervorragender Philosophen an ihm hängen.

8. B. Zu der zweiten Klasse gehört *die Theorie des sensualistischen Nominalismus*, welche (mit Locke) gerade vom entgegengesetzten Punkte des Idealismus ausgeht, um mit Hume zu demselben Ergebnis, dem Skeptizismus, zu gelangen, indem es sich erweist, dass der Sensualismus unfähig ist aus blossen Sinneswahrnehmungen eine zuverlässige Theorie des Erkennens aufzustellen; denn er berücksichtigt den Mechanismus des Umsetzens der Sinneswahrnehmungen in Ideen, bleibt jedoch bei den Erscheinungen stehen, ohne das verknüpfende Band zwischen ihnen und den Erkenntnissen feststellen zu können. „Zwischen einer mechanischen Bewegung und einem Phänomen des Bewusstseins besteht eine stets unüberbrückbare Kluft." (S. 358).

Dieselbe Unbestimmtheit wie in der Widerlegung des Idealismus macht sich hier auch bemerkbar. Der Sensualismus oder Empirismus ist als die Theorie, „welche das Intellektuelle auf das Physische zurückführt", hingestellt. Dadurch verhielte er sich in antimonischem Gegensatz zum Idealismus, was ihn dennoch nicht hindert, wie derselbe, auf Skeptizismus auszulaufen. Es ist wohl sehr unberechtigt, dem Sensualismus im allgemeinen solche Vorwürfe zu machen, denn es gibt eine Art von Sensualismus, welche mit dem Idealismus sehr leicht zu vereinbaren ist. Das ist der idealistische Sensualismus, der z. B. von Hume vertreten ist. Derselbe schliesst den Idealismus nicht aus und führt nicht zum Skeptizismus, sondern liefert im Gegenteil den sicheren Grund für den Idealismus und beseitigt, in Gemeinschaft mit ihm, den Keim des Skeptizismus.

9. C. Die einzig annehmbare, zulässige und wahre Theorie der Erkenntnis ist *die Kantsche*. Sabatier erklärt sich für diese Theorie, die er besonders hochhält, und mit der Kopernikanischen Theorie vergleicht. Ihr traut er es zu, die Extreme des Dogmatismus und des Skeptizismus vermeiden und sich auf dem richtigen Wege halten zu können; jedoch nur in

Digitized by Google

Grundzügen gibt er sie wieder und dadurch ist eine eingehendere Kritik der Wiedergabe beinahe unmöglich gemacht; trotzdem versuchen wir ihr näher zu treten.

III.

Die Kantsche Erkenntnistheorie.

10. Es gibt zwei Erkenntniselemente: *das Aposteriorische,* aus der Erfahrung hervorgehend, und *das Apriorische,* dem Intellekt des Subjektes entspringend. Das erste ist der Stoff der Erkenntnis, das zweite deren Form. In dem Stoff der Erfahrung finden die Formen des Denkens ihre Anwendung. Das *Ich* und die Aussenwelt stehen in Wechselbeziehung zu einander. Das erkennende Ich ist somit auch aktiv, denn wenn die Welt auf das Ich durch die Empfindung einwirkt, so wirkt auch das Ich durch sein Handeln ununterbrochen auf die Welt ein (S. 361).

11. Drei wichtige Ergebnisse — keiner der bisherigen Theorien gemeinsam — gehen, nach Sabatier, aus der Kantschen Theorie hervor.

a) Im Gegensatz zum Dogmatismus gibt sie dem Menschen das Bewusstsein von dem schlechthin subjektiven Charakter seiner Geisteskräfte und deren Schranken. „Die Relativität hat sich nicht nur als über unsere Erkenntnis, sondern auch als über unser Erkenntnisvermögen hinausgehend erwiesen" (S. 359.)

b) Gegenüber dem Skeptizismus hat sie die Ausbildung einer wissenschaftlichen Theorie über das Wissen möglich gemacht, indem sie zugleich auf die unüberstreitbaren Schranken derselben hinweist, damit der Mensch vor Selbstüberhebung und Selbstvergötterung bewahrt sei. „Wir sind schlechterdings dessen sicher, was wir wissen, aber wir erkennen auch, dass

Digitized by Google

unser Wissen nur ein menschliches ist.“ [1] „Dieselbe Kritik, die uns die Giltigkeit der menschlichen Erkenntnis begründet, stellt auch ihre unüberschreitbaren Schranken fest“ (S. 360).

c) Das wichtigste Ergebnis derselben ist schliesslich die Blosstellung und Aufdeckung der in unserem Erkennen liegenden Antinomien „deren regelrechtes Spiel das Leben des Ich selbst ausmacht und deren mannigfaltigste Offenbarungen erklärt“ (ebda).

12. Die positive Wissenschaft beschäftigt sich fast ausschliesslich nur mit dem aposteriorischen Element, mit der Erfahrung. Sie kann aber nicht allein mit demselben operieren, ohne dass sie eine Anleihe an das Apriorische, an das Ich, macht, denn das Prinzip der Kausalität, ohne welches sie nichts leisten kann, ist nur ein regulatives Prinzip des denkenden Ich, ein Apriorisches. Im Grunde genommen besteht die Wissenschaft in nichts anderem als in der kausalen Verkettung der Dinge untereinander. Je enger sie das Netz unüberwindlicher Notwendigkeit zieht und über das Gebiet der Erscheinungen ausdehnt, desto mehr nähert sie sich damit ihrem Ziele. Ihr letztes Wort ist Determinismus. Im Ich gibt es aber auch andere regulative Prinzipien — ausser dem der Kausalität — nämlich das Prinzip der innerlichen Verantwortlichkeit und das des Pflichtgefühls. Diese bilden die wesentlichen Gesetze und Formen der Willensbetätigung, wie die logische Notwendigkeit das Gesetz des Denkens ausmacht. Kraft dieser Prinzipien findet sich der Mensch verpflichtet, sittlich zu handeln, das heisst die Dinge und Handlungen nicht nur rein mechanisch aufzufassen — wie es die Wissenschaft tut — sondern denselben einen anderen Massstab, den des Wertes, beizulegen. Damit gerät aber das Ich in Widerspruch und Kampf mit sich selber, der Wille streitet mit der Intelligenz, das Gefühl mit dem Denken. Gerade aus diesem Zwiespalt

[1] „La connaissance religieuse“ deutsch von A. Baur unter dem Titel: „Theologische Erkenntnistheorie“, S. 9. In seiner „Esquisse d'une philosophie de la Religion“, wo der Vortrag über „la Connaissance religieuse“ (Teil III, Kapitel IV) fast unberührt eingereiht ist, lässt Sabatier den Satz weg.

Digitized by Google

des Ich entsteht nach Sabatier — wie wir des weiteren sehen werden — die Religion, als die einzig versöhnende Kraft zwischen Denken und Wollen, zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft im Menschen (S. 362—368).

13. So klar und allgemein verständlich die von Sabatier hier geschilderte und als Kantisch hingestellte Theorie der Erkenntnis erscheinen mag, so ist sie doch sehr dürftig und nicht ganz genau. Wir haben den Eindruck, als machte man uns die flüchtige, oberflächliche, nur äussere Beschreibung einer sehr komplizierten Maschine, ohne dabei von ihrem inneren Bau und ihrer Funktionierung ein Wort zu sagen. Gerade in derselben Weise verfährt Sabatier. Er redet vom Ich als tätigem Organ, von der Aussenwelt als daseiend, von Wahrnehmung und sogar von Erkenntnis der Dinge, aber: Wie verhalten sich diese Elemente der Erkenntnis näher zu einander? Geht das Ich aus sich in die Aussenwelt selbst, um sie erkennen zu können? Mit anderen Worten: durch welchen Mechanismus erkennt das Ich die Dinge ausser sich und in wie weit? Diesen und vielen anderen mit ihnen verwandten Fragen von gleicher Wichtigkeit, bleibt unser Philosoph die Antwort schuldig. Er weist zwar hie und da hin auf die Lösung dieser in der Erkenntnistheorie ausschlaggebenden Fragen, aber diese Andeutungen sind so ungenügend, so gering und oft so widerspruchsvoll, dass es auch dem besten Willen nicht gelänge, die weitklaffenden Lücken, die der Verfasser in seinem System zurückgelassen hat, auszufüllen. Versuchen wir also einer dieser Fragen näher zu treten.

14. Es ist die viel bestrittene *Frage nach dem „Ding an sich"* auf welche Sabatier eine genaue Antwort zu geben sucht. Da ihm diese Frage mit den Ergebnissen der positiven Wissenschaft nicht vereinbar zu sein scheint, so glaubt er sie einfach aus der Erörterung weglassen zu dürfen. „Das Ding an sich ist ein Unding. Es ist ein Rest alter Metaphysik, den man endgiltig aus der neueren Philosophie ausscheiden muss. Lässt man ihn in unsere Erkenntnistheorie eindringen, so stösst er als ein heterogenes Element dieselbe völlig um."

Digitized by Google

„Nimmt man „das Ding an sich“ an, d. i. „ein Substrat, das als Unterlage der Phänomene zu denken ist, eine unbestimmte und unbestimmbare Substanz, die man sich hinter den Formen und Eigenschaften der Dinge vorstellt“, so ist es: erstens ein Nonsens, zweitens öffnet man dadurch dem Skeptizismus die Tür und drittens ist es nicht mehr möglich, über die Objektivität der Naturwissenschaften und der ihr zukommenden Art der Gewissheit, Rechenschaft abzulegen“ (S. 377).

15. Es wird genügen, Sabatier gegenüber darauf hinzuweisen, dass es nicht notwendig ist, „das Ding an sich“ als etwas Materielles, hinter den Erscheinungen steckendes Reales aufzufassen. Wir berufen uns in dieser Hinsicht nur auf *A. Krause*[1] und auf einen mit Sabatier in vielen Punkten verwandten Geist, den bekannten Theologen *R. A. Lipsius*,[2] ohne andere Namen anzuführen. Nach den Aeusserungen dieser Männer ist „das Ding an sich“ bloss ein Gedankending. „Wenn die nachkantischen Systeme — sagt Lipsius — „das Ding an sich“ als einen dualistischen Ueberrest aus der Philosophie auszumerzen sich bemüht haben, so haben sie unnütze Arbeit verrichtet, denn, dass „das Ding an sich“ ein blosses Gedankending sei, hat der Vater der kritischen Philosophie schon selbst so deutlich gezeigt, dass jede weitere Verdeutlichung, wie sie Jacobi, Fichte, Hegel, Trendelenburg, vollends Schopenhauer und von Hartmann versucht haben, nur eine neue Verdunkelung des klaren Sachverhaltes heissen kann.“[3] Lipsius verteidigt diese seine Auffassung des „Dinges an sich“ mit grösstem Scharfsinn und hinreissender Ueberzeugungskraft. Wir haben ihn auch nicht angeführt um klar zu legen, in wie weit er berechtigt war, zu dieser Schlussfolgerung zu kommen, sondern nur um zu zeigen, dass „das Ding an sich“ der Kantschen Erkenntnistheorie und Metaphysik beibehalten werden könnte — indem es diese oder eine andere Deutung erfahren hätte — ohne dass es die ihm zugeschriebene Vernichtung

[1] Immanuel Kant wider Kuno Fischer.

[2] Philosophie und Religion, in den „Jahrbüchern für die protestantische Theologie“, XI. Jahrgang.

[3] Ebenda, S. 192.

Digitized by Google

der Erkenntnistheorie veranlassen würde. Hätte Sabatier das getan, so wäre er vielen Schwierigkeiten und Wiedersprüchen in seinem System entgangen. Hätte er nur daran gedacht, dass es Männer gegeben, die für „das Ding an sich“ diese sinnvolle Auslegung hatten, so hätte er — wenn er alles auch nicht annehmen wollte — doch die Frage nach dem „Dinge an sich“ — sei sie auch noch so heikel und dunkel — nicht für Nonsens erklären können.

16. Soll es noch gesagt werden, dass die Annahme des „Dinges an sich“ keineswegs dem Skeptizismus die Tür öffnen heisst? Zu dieser Befürchtung Sabatiers gibt Kant keinen Anlass, da er die Frage nach dem „Dinge an sich“ für einen „notwendigen Begriff um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken“ hält und damit gerade die Eigenschaften einer Erkenntnistheorie hervortreten lässt, die Sabatier so sehr anerkennt, weil sie „ebenso das Bewusstsein von den Schranken unseres Erkenntnisvermögens wie von dem relativem Charakter unserer zuverlässigsten Konstruktionen gibt, und dieses Gefühl verhindert jede menschliche Selbstüberhebung und Selbstvergötterung“ (S. 360).

17. Der dritte Einwand, welchen Sabatier gegen die Annahme des „Dinges an sich“ erhebt, nämlich, dass durch diese Annahme die Objektivität und die Gewissheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgehoben würden, löst sich wiederum auf, wenn man sich „das Ding an sich“ nicht als ein materielles Substrat der Erscheinungen denkt und es nicht mit dem „Ding ausser uns“ verwechselt. Nach der oben erwähnten Interpretation des „Dinges an sich“ gibt es in Raum und Zeit Gegenstände oder „Dinge ausser uns“ aber nicht „Dinge an sich“. „Dinge an sich existieren in Gedanken und als gedachte Ursachen, in der wirklichen Welt sinnlicher Erfahrung kommen sie nicht vor.“[1] „Auf dem ganzen Gebiete des Naturerkennens, desgleichen auf dem Gebiete der Mathematik, kommt „das Ding an sich“ überhaupt nicht vor. Die ganze Vorstellung eines „Dinges an sich“ entsteht mir hier

[1] A. Krause. Das zitierte Werk, S. 86.

Digitized by Google

lediglich durch eine Reflexion über das Verhältnis der Gegenstände nicht untereinander, sondern zum reflektierenden Subjekt. Dieselbe besagt im Grunde nur dies, dass „die Dinge ausser mir", welche ich mir vorstelle, auch abgesehen von meinen Vorstellungen von ihnen existieren, dass die „Erscheinungen" also kein Schein, keine subjektive Einbildung sind. Mithin ist es abgeschmackt zu fragen, wie sich die Beschaffenheiten der „Dinge an sich" zu den Beschaffenheiten der „Erscheinungen" verhalten. Alle Merkmale, durch welche ich das Ding bestimmen kann, sind durch Empfindung wahrgenommen und vom Verstande begrifflich fixiert. Was bleibt also von dem Dinge noch übrig, wenn ich alle diese Merkmale als Merkmale der „Erscheinungen" abziehe? Nichts, als der ganz leere Gedanke eines „Etwas" überhaupt, das von mir apperzipiert und begrifflich bestimmt ist, und das auch abgesehen von meiner Apperzeption „existiert". „Das Ding an sich" ist kein unbekanntes Ding hinter dem Erscheinungsding, sondern der ganz unbestimmte Gedanke eines „Etwas" überhaupt, das mir erscheint." [1]

Hieraus folgt, dass die Objektivität der positiven Wissenschaft, die Sabatiers in der Kenntnis dessen, was man „Ding an sich" im Kantschen Sinne nennt, bestehen lässt, auch vermittelst dieser Interpretation erreicht werden kann, ohne dass „das Ding an sich" dafür preisgegeben wird, denn, laut derselben ist: „die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen selbst die Gesetzmässigkeit der „Dinge ausser uns", hinter welcher keine andere Gesetzmässigkeit der „Dinge an sich selbst" steht." [2] Das Kriterium oder der Massstab der Objektivität wäre folglich in diesem Falle die durchgängige Zusammenstimmung oder Korrespondenz (nicht Identität) der Gesetzmässigkeit unseres Erkennens von diesen Dingen mit der Gesetzmässigkeit in den objektiven Beziehungen dieser Dinge selbst zu einander. Die Frage: wie sich die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, d. h. der Objekte unserer Erfahrung, zu der Gesetzmässigkeit dieser selben Objekte verhält, wäre nicht mehr am Platze, in-

[1] Lipsius. Die angeführte Schrift, S. 190.
[2] Lipsius. Dieselbe Schrift, ebenda.

Digitized by Google

sofern als dieselben keine Erkenntnisobjekte für uns sind. Die von Sabatier angestrebte „notwendige, durch das wissenschaftliche Denken, unter den Erscheinungen festgestellte Verbindung“ als Hauptbedingung der Objektivität der Wissenschaft könnte also auch auf diesem Wege erlangt werden.

Hiermit wäre auch der dritte Einwand Sabatiers gegen die Annahme des „Dinges an sich“ entkräftigt.

18. Wir wollen nun die Sache von einer andern Seite betrachten. Gesteht man Sabatier das Beseitigen des „Dinges an sich“ aus der Erkenntnistheorie zu, so gerät er in einen grossen Widerspruch. Die Annahme des „Dinges an sich“, sagt Sabatier unter anderem, würde zum Skeptizismus führen. Ergo: will man den Skeptizismus vermeiden, so soll man „das Ding an sich“ ohne weiteres verwerfen, sonst gibt es — um uns einer spinozistischen Ausdrucksweise zu bedienen — nicht adäquate Erkenntnisse der Wirklichkeit. Diese Theorie, welche also behauptet, es gäbe eine erschöpfende Kenntnis der Wirklichkeit, was kann sie sonst sein, als entweder realistischer Empirismus, oder realistischer Rationalismus?[1] Wir sahen aber, dass Sabatier die beiden — den ersten unter dem Namen Sensualismus, den zweiten unter dem Namen Idealismus — als zum Skeptizismus führend, verwirft. Wenn also Sabatier kein Kantianer oder Kritizist im strengen Sinne des Wortes ist — und das kann er nicht sein, insofern als er „das Ding an sich“ nicht acceptiert — ist er nicht entweder empiristischer oder rationalistischer Realist und hat er sich nicht selbst verurteilt, indem er diese zwei erkenntnistheoretischen Richtungen verdammt?

19. Sabatier scheidet aber immerhin nicht völlig den Begriff des „Dinges an sich“ von seinem System aus. Er nimmt ihn unter einem andern Namen in dasselbe auf. Es ist wohl bekannt, dass die Namen „Noumenon“ und „Ding an sich“ bei Kant einander fast vollständig decken. Nun verwirft Sabatier unerbittlich „das Ding an sich“, während er das „Nou-

[1] Diese Termini sind im Sinne Paulsen's (Einleitung in die Philosophie, 7. Auflage, S. 368) zu nehmen.

Digitized by Google

menon" gelten lässt und bemüht sich, ihm eine Bedeutung beizulegen, welche die des „Dinges an sich" ersetzen könne. Mit seiner Auffassung von „Noumenon" nähert sich Sabatier der Ansicht Lipsius. Sein „Noumenon" ist beinahe dasselbe, was das „Ding an sich" bei Lipsius ist, nämlich eine rein intellektuelle Abstraktion. Er führt diesen Gedanken folgendermassen aus: Die Objektivität der Wissenschaft besteht — wie bereits erwähnt — in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt. Diese Notwendigkeit stammt aber nicht aus der Erfahrung, denn sie ist etwas Ideales, welches von unserem Geiste jeder Erfahrung beigefügt wird. Da wir aber nur nach diesen notwendigen Gesetzen denken können, so objektivieren wir sie notwendigerweise in jeder wissenschaftlichen Untersuchung. Also bejahen wir aus Notwendigkeit die fundamentale Einheit der Gesetze des Denkens und der Gesetze der Erscheinungen. Die Erfahrung bestätigt dann stets diese unmittelbare Gewissheit. In dieser Notwendigkeit besteht eben die Objektivität selbst; sie ist das einzige „Noumenon", das wir in der Natur hinter den Erscheinungen und in unserem Geiste hinter den Manifestationen des reinen Denkens zu suchen berechtigt sind (S. 377—378).

20. Obwohl Sabatier dem „Noumenon" nur diesen engen Raum und Sinn zulässt, baut er nichtdestoweniger sein ganzes System darauf auf. Er unternimmt die Erörterung über die Erkenntnistheorie im allgemeinen nur als Mittel zum Zweck. Was er im Auge hat, das ist die religiöse Erkenntnistheorie allein. Darauf kommt alles an. Da die letztere aber ohne die Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Frage im allgemeinen nicht klar genug gewesen wäre, so kommt die erste auch in Betracht. Das war um so mehr notwendig, als Sabatier hier einen eigenartigen Standpunkt einnimmt. Nun trägt aber die religiöse Erkenntnis einen durchaus subjektiven und symbolischen Charakter, d. h.: „sie ist ihrem Gegenstande notwendigerweise inadäquat und kann nie als das vollkommene Aequivalent für ihn gelten, wie dies in der exakten Wissenschaft der Fall ist" (S. 390). Mit anderen Worten, wir können

Digitized by Google

die religiösen Dinge nicht einmal annähernd kennen. Was sind aber die religiösen Dinge für Undinge, wenn sie weder Phänomena noch „Noumena“ sind? Phänomena und „Noumena“ sind die zwei möglichen Formen der Wirklichkeit; *tertium non datur*. Wir glauben also im Sinne Sabatiers zu handeln, wenn wir diese Art von Gegenständen der Erkenntnis in die Kategorie der „Noumena“ bringen. Vielmehr wir halten uns berechtigt, dem „Noumenon“ den Sinn und die Bedeutung zuzuschreiben, welche dem „Ding an sich“ als Grenzbegriff, ja sogar als einem hinter den Erscheinungen steckenden X zukommt, dem sonst kraft welcher Argutiæ wäre es möglich einerseits: das Dasein der Gegenstände des religiösen Glaubens hinzustellen und zu behaupten, anderseits: die Quasierkennbarkeit derselben einzugestehen, d. h. den schlechthin subjektivistischen und symbolistischen Charakter der Erkenntnis derselben beinahe als Dogma zu verkünden? Nur auf die — wenn auch stillschweigend erfolgte Annahme — des „Dinges an sich“ hat das durchaus subjektivistisch-symbolistische System der Religionsphilosophie von Sabatier aufgebaut werden können. Nur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint es uns konsequent, ist gerechtfertigt und besitzt eine sinnvolle Bedeutung. Sonst fehlt es nicht an Ausdrücken, die auf die Annahme des „Dinges an sich“ als Hintergrund der Wirklichkeit schliessen lassen, so z. B.: „Die Erscheinungen besitzen gar nicht in sich selber ihren eigentümlichen Seinsgrund; dieser liegt über der Erscheinungswelt“ (S. 393). „Unter allen Dingen verbirgt sich ein Geheimnis; die Dinge sind blosse Schleier“ (ebenda) u. s. f.

Digitized by Google

IV.

Die zwei Arten der Erkenntnis.

21. Die verschiedenen menschlichen Erkenntnisse teilen sich nach Sabatier in zwei, aufeinander unreduzierbare und dennoch solidarische Kategorien: die Natur- und die Geisteswissenschaften.

Das Prinzip der Einteilung ist die elementare Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt, dem Ich und dem Nicht-Ich, dem Denken und dem Gegenstand des Denkens. Das Ich kann nur von sich selber und seinen Veränderungen ein Bewusstsein haben; was das Ich nicht berührt, das bleibt ihm völlig unbekannt. Nun lassen sich aber seine Veränderungen auf zwei Gruppen zurückführen: die einen kommen von aussen und stellen die Wirkungen der Dinge auf das Ich vor, die Wahrnehmungen; die anderen entstehen im Innern und stellen die Wirkungen des Ich auf die Dinge, seine spontane Energie, sein Wollen und seine Handlungen vor. Diejenigen Vorstellungen und Eigenschaften, welche man auf einen Gegenstand allein für sich und ohne irgend welche Rücksicht auf das Subjekt bezieht, nennen wir *objektiv;* diejenigen, welche die Identität des Subjektes und Objektes in sich schliessen, nennen wir *subjektiv*. Um diese beiden, aus der ursprünglichen Dualität herausgewachsenen Erkenntnisarten auf ihre logische Einheit zurückzuführen, müsste entweder das Subjekt im Objekt aufgehen, so dass die Gesetze des Nicht-Ich zu Gesetzen des Ich würden, oder das Objekt müsste im Subjekt aufgehen, so dass die Gesetze des Ich zu Gesetzen des Nicht-Ich würden. Im ersteren Falle geriete man in Materialismus, im letzteren in Idealismus. Ausserhalb dieser beiden gleich gewaltsamen und absoluten Systeme bleiben die beiden Reihen unzurückführbar, da das Selbst- und Weltbewusstsein sich in uns gegenwärtig im Konflikt befinden.

So grundverschieden voneinander die beiden Erkenntnisarten sind, so haben sie doch etwas Gemeinsames. Die Wahrnehmung, welche die Grundlage der objektiven Erkenntnis bildet, ist etwas Subjektives, Innerliches. Hieraus folgt, dass

Digitized by Google

die Naturwissenschaften, sogar diejenigen, die mit dem Menschen unmittelbar kaum etwas zu tun haben, wie z. B. die Astronomie und Geologie, in gewissem Sinne und Grade subjektiv sind. Anderseits kommt vielen Vorgängen, die zum Bereiche der Geisteswissenschaften gehören, Objektivität zu. So sind z. B. der Mechanismus des Gedächtnisses und der der Logik, das Wechselverhältnis zwischen den Geistestätigkeiten und den physiologischen Veränderungen im Cerebrospinalsystem, die Gesetze der Ideenassoziation, die stabilen Formen des menschlichen Begriffsvermögens u. s. w., die ebenso gut wie die Gegenstände des naturwissenschaftlichen Erkennens durchforscht werden können.

Das Nachdenken bildet gleichsam eine Uebergangsbrücke zwischen den beiden Erkenntnisarten, denn jede Erkenntnis ist eine Zusammenfassung von Urteilen. Allein, die Urteile der Naturerkenntnis und die der Geisteswissenschaft sind verschiedener Art. Die ersteren sind *Existenzurteile* und beziehen sich allein auf die Ursache, die Aufeinanderfolge, die Ordnung der Erscheinungen u. s. f., das heisst auf die Beziehungen der Objekte unter sich, vom Subjekt gänzlich abgesehen. Ihre Grundlage ist die Wahrnehmung, ihre Form und Grenzen sind Raum und Zeit. Raum und Zeit führen aber notwendig auf den Begriff von Figur und Zahl, und so wird die Mathematik zur Grundlage und zum Rahmen für alle Naturwissenschaften. Je nachdem dieselben sich mehr oder minder nach streng mathematischer Methode durchführen lassen, bilden sie eine Hierarchie, von der wissenschaftlichen Mechanik an bis zur Soziologie hinauf.

Die zweite Kategorie von Urteilen, die der Geisteswissenschaften, sind *Werturteile*. Hier werden die Dinge nicht mehr nur an und für sich betrachtet, sondern nach ihrem Verhältnis zum Subjekt; es wird ihnen ein anderer Massstab angelegt, als der von Raum und Zeit, Figur und Zahl, ein Massstab, der im Subjekte selber liegt, nämlich der Begriff des Guten, nach welchem die Dinge als gut oder schlecht, schön oder hässlich, lebensreich oder lebensarm, harmonisch oder unharmonisch u. s. f. erklärt werden. Einen gemeinsamen Massstab

Digitized by Google

zwischen diesen beiden Urteilskategorien gibt es nicht. Sie können sich so wenig begegnen, als zwei Kugeln, die über verschiedene Ebenen hinrollen. Das Wesen und die Bedeutung der Werturteile stützt sich auf das Gewissen, welches zwischen Gut und Böse zu unterscheiden hat, unter den von den Dingen empfangenen Eindrücken ein Verhältnis, eine Hierarchie aufstellt und diese harmonische Einheit des Universums selber in der erhabenen Idee des höchsten Gutes festsetzt. — Das Gute, das Schöne, das Mass und die Harmonie sind ebenso Prinzipien der Erkenntnis wie diejenigen der Naturwissenschaften es sind; beide fördern die Geistesbildung. Die Form der moralischen Urteile ist universell und in jedem Menschen dieselbe, nur der Inhalt dieser Form wechselt im Laufe der Geschichte, je nach der Zeit und den Umständen. Die Moral, vermöge des kategorischen Imperativs, als der abstrakten Form der Tätigkeit des Geistes, bildet das Fundament der Geisteswissenschaften, wie die Mathematik das der Naturwissenschaften bildet. Trotzdem diese beiden Arten von Erkenntnissen wesentlich verschieden und oft miteinander in Streit sind, so zeigen sie sich doch solidarisch; sie entwickeln sich nur unter gegenseitiger Wechselwirkung und streben eine höhere Einheit an, deren Bedürfnisse die immer wieder erneuerten Versuche einer metaphysischen Synthese ins Leben ruft (S. 368—375).

22. Zuerst ist ein kleines Missverständnis, welches sich anscheinend aus der unbestimmten, wechselnden Ausdrucksweise Sabatiers ergibt, zu beseitigen. Die Objektivität der naturwissenschaftlichen oder richtiger gesagt, der physischen Erkenntnis besteht nicht darin, dass ihre Objekte in keiner Beziehung zum Subjekte stehen.

Eine solche Behauptung wäre krassester Widersinn, denn, ob man die Realität der Dinge ausserhalb des Bewusstseins bestreitet oder nicht, so bleibt es doch immer zweifellos, dass, um eine Erkenntnis zu stande zu bringen, die Gegenstände der Erfahrung nicht nur als wirkliche gegeben sein müssen, sondern auch in ein bestimmtes Verhältnis zum Subjekte treten müssen. Das ist so einleuchtend, so selbstverständlich, dass wir es für überflüssig erachten, näher darauf einzugehen. In

Digitized by Google

seiner — wenn auch kurzen — Schilderung des Mechanismus des Erkenntnisvorganges, hat sich unser Philosoph darüber verbreitet und es da nochmals betont, wo er, sich selber widersprechend, die relative Objektivität, oder vielmehr die Subjektivität der physischen Erkenntnis zugibt. Belegstellen hierfür finden sich reichlich bei Sabatier vor. Es seien nur folgende genannt:

„. . . . Ja, in einem gewissen Sinne ist auch die Naturwissenschaft subjektiv, denn sie ist abhängig von unserer geistigen Verfassung und von den Gesetzen unseres Erkenntnisvermögens" (S. 376). „Die Objektivität der Wissenschaft besteht in nichts anderem, als in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt. Diese Notwendigkeit stammt aber nicht aus der Erfahrung, denn sie ist etwas Ideales, welches unser Geist jeder Erfahrung beifügt. Da wir aber nur nach diesen notwendigen Gesetzen denken können, so objektivieren wir sie notwendigerweise in jeder wissenschaftlichen Untersuchung" (S. 377—378). „Die Wissenschaft der Erscheinungen kann nämlich nicht zur Vollendung kommen, ohne dem subjektiven Bewusstsein des Ich die Ideen der Einheit, der Ordnung und der Harmonie zu entlehnen" (S. 394). „Das Prinzip der Kausalität existiert nicht in den Dingen, sondern im Geiste, und der Geist ist es, der durch eigene, spontane Tätigkeit alle Erscheinungen miteinander verkettet" (S. 361) u. s. f.

Freilich hätten wir diese Mängel in Sabatiers Darlegung übersehen, wenn ihm daraus nicht die Anklage eines groben Fehlers gemacht worden wäre.[1]

23. Wichtiger als all dies ist indessen, dass es um die psychologische Erkenntnis nicht gut steht, wenn ihr, im Gegensatz zur physischen Erkenntnis, die Objektivität abgesprochen wird, denn den Geisteswissenschaften: Psychologie, Ethik, Aesthetik, Metaphysik, Geschichte, Theologie u. s. w. spricht unser Philosoph nur Subjektivität zu.

[1] Siehe *H. Bois*, Revue de Théologie et de questions religieuses. 1897. Nr. 4. S. 374—376.

Digitized by Google

Verhält es sich aber in der Tat so? Kommt der physischen Erkenntnis allein die Objektivität zu und der psychologischen nur Subjektivität?

Wir sahen soeben, wie Sabatier selbst die subjektive Seite der physischen Erkenntnis neben der objektiven hervortreten lässt, wie er die Prinzipien des Guten, des Schönen, des Masses, der Harmonie u. s. w. als Prinzipien der psychologischen Erkenntnis, wie auch der physischen gelten lässt. Der ersteren nun auf einmal nichts als Subjektivität zuzuschreiben, ist das nicht ungereimt? Offenbar. Aber trotz aller Ungereimtheit und aller Widersprüche macht Sabatier aus dieser schwankenden Behauptung eine Stütze seines religionsphilosophischen Systems.

Wir wollen von den vielen Bedenken, die hierbei zu erwähnen sind, einige des näheren prüfen.

24. Jede menschliche Erkenntnis ist subjektiv, insofern als jedes Erkennen notwendigerweise zwei Faktoren voraussetzt: ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt. Ferner, die Quellen der Erkenntnis sind: die Vernunft und die Erfahrung. Beide sind aber nur subjektiver Natur, denn sie sind nicht ausserhalb des Subjektes, sind nichts anderes als das denkende Subjekt. Das denkende, erkennende Subjekt ist es, welches die Empfindungen, die auf sich wirkenden Eindrücke und Vorgänge auslegt. Kraft seiner Vernunft schreibt es der Welt ihre Gesetze vor, legt ihr seine regulativen Prinzipien zu Grunde, schafft Ordnung ins Chaos der Sinneseindrücke. Man kann die Sache so auffassen: „Gäbe es keinen Verstand, so gäbe es für uns auch keine Natur, sondern nur ein „Gewühl von Empfindungen", eine Vielheit beziehungsloser und isolierter Eindrücke der Sinne. Dass wir die Wirklichkeit als ein kosmisches Ganzes anschauen, das ist eine Folge nicht der Konstitution der Wirklichkeit an sich, sie mag nur eine einheitliche und gesetzmässige sein oder nicht, denn die Wirklichkeit an sich mit ihrer Gesetzmässigkeit wandert nicht in unsere Vorstellung über; es ist auch nicht eine Folge unserer Sinnlichkeit, die vielmehr uns lauter vereinzelte Elemente in

Digitized by Google

jeder beliebigen Ordnung oder Unordnung zuführt; es ist vielmehr die Tat des Verstandes, der seine Einheit und Gesetzmässigkeit in die gegebenen Warnehmungen hineinträgt und damit die einheitliche Erfahrungswelt hervorbringt.“[1] Auf unsere intellektuelle Verfassung zurückführt, ist die menschliche Erkenntnis relativ, wie der menschliche Geist. Dieser Relativität und Subjektivität entzieht sich keine unserer Erkenntnisse. Das von der Natur unserer Erkenntnis vorgeschriebene Schicksal ist: nicht absolut zu sein. Allein das darf man sagen, ohne damit die Grenzen des wirklichen Sachverhaltes zu überschreiten: die Subjektivität hat mehrere Grade. Diejenige, welche am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat, nennen wir Objektivität, diejenige, welcher nur ein geringer Grad von Wahrscheinlichkeit zukommt, bezeichnen wir als Subjektivität. Eine fest bestimmte oder bestimmbare Grenzscheidung zwischen beiden lässt sich nicht ziehen. Demgemäss ist es unzutreffend, die Erkenntnisse in zwei Kategorien (eine physische und eine psychologische) einzuteilen und die alleinige Objektivität der ersteren zuzuerkennen. Unberechtigt und undurchführbar ist auch die von Sabatier in den wissenschaftlichen Untersuchungen als Vorbedingung der Objektivität geforderte Elimination des Subjektes. Man muss zuerst zwischen dem rationellen und dem fühlenden Subjekt unterscheiden. Es ist das fühlende Subjekt, das — nach Sabatier — in Untersuchungen dieser Art bei seite gelassen und das rationelle, welches beibehalten werden sollte. Es ist aber eine reine Unmöglichkeit, die beiden Subjekte vollständig von einander zu trennen, denn im Grunde sind sie eins, und weiter: Das Subjektive — rationell oder fühlend — ist immer dasselbe: Das Subjektive bleibt subjektiv. Das fühlende Subjekt aus der Wissenschaft auszuscheiden ist unmöglich. Bei ihrer Bildung, bei ihren Hypothesen und Induktionen, wird es immer zugegen sein. Es ist ebenfalls unmöglich, das rationelle Subjekt aus der Moral, Religion, Kunst u. s. w. auszumerzen. Um das letztere zu bestätigen, wird es genügen auf Kant, der die

[1] Friedrich Paulsen: „Imanuel Kant, sein Leben und seine Lehre“, S. 171.

Digitized by Google

Postulate der praktischen Vernunft auf die Untrennbarkeit des fühlenden und des rationellen Subjektes begründet, hinzuweisen. Nach Kant sind es die Postulate unserer moralischen Natur, welche den Glaubenssätzen vorangehen und sie ins Leben rufen. Es genügt aber bei weitem nicht, unsere Glaubenssätze den Bedürfnissen unserer Natur dergestalt anzupassen, dass sie ein genauer und vollkommener Ausdruck derselben werden; man soll vielmehr unterscheiden zwischen den Bedürfnissen, welche ihren entsprechenden Glauben rechtfertigen, und denjenigen, welche auf einer blossen Neigung beruhen und dem zufolge keine Existenzberechtigung beanspruchen dürfen. Die Glaubenssätze sollen also vernünftigen Bedürfnissen entsprechen, von einem objektiven Prinzip der Willensbestimmung, das heisst des sittlichen Gesetzes, welches notwendigerweise alle vernünftigen Wesen zum Gehorsam zwingt, abgeleitet werden, und dürfen keinesfalls bloss subjektiver Natur sein. Das rationelle Subjekt muss also hier auch immer zugegen sein. Mithin kommt den Gesetzen der Sittenlehre, der Logik u. s. f. dieselbe Art der Subjektivität zu, welche Objektivität genannt wird und welche Sabatier nur in der physischen Erkenntnis zugibt.

25. Ferner, sind denn die grossartigen Fortschritte der Geschichte, die Grundsätze der wissenschaftlichen Ethik, die Regeln der Aesthetik, die Forderungen des religiösen Gefühls u. s. f. und die auf sie gegründeten Erkenntnisse gar nicht objektiv? Nichts von den wunderbaren Erforschungen der Philologie, der Kultur- und Religionsgeschichte dürfte den Anspruch auf Objektivität erheben? Ist dies nur Subjektivität und die physische Erkenntnis allein Objektivität? Man braucht nicht Skeptiker zu sein, um die dogmatisch proklamierte Objektivität des vorgeblich exakten Wissens zu bezweifeln, wie auch nicht Vertreter oder Förderer einer der Geisteswissenschaften, um ihnen auch ein Teil Objektivität zuzugeben. Es wird eine objektive, d. h. unparteiische Betrachtung des Sachverhaltes genügen, um zu dem Ergebnis zu gelangen, dass die Wahrheit nicht nur auf der einen Seite, noch auf der anderen allein, sondern auf den beiden zugleich liegt. Sie ist — wie John Tyndall hierzu geistreich bemerkt — wie

Digitized by Google

ein Magnet mit zwei Polen. Um sie zu treffen, soll man beide Seiten gleich stark berühren, d. h. auf unseren Fall angewandt: weder der physischen Erkenntnis kommt absolute Objektivität zu, noch der psychologischen absolute Subjektivität, sondern beide haben je ein Teil Objektivität und Subjektivität, welche bedingungsweise in direktem Verhältnisse zu einander stehen. Wir wollen uns einer von Sabatier angeführten Tatsache als Beispiel bedienen. Als conditio sine qua non zur Erreichung der Objektivität fordert Sabatier eine vollständige Elimination des Subjektes bei den Untersuchungen, Erforschungen, Beobachtungen, Experimenten u. drgl., welche dasselbe unternimmt. Von diesem Standpunkte aus darf z. B. der Geschichtsschreiber niemals Anspruch auf Objektivität erheben, welche hingegen dem Astronomen, dem Physiker und dem Mathematiker von selbst zukommt. Verhält es sich aber tatsächlich so? Wir verneinen und führen für unsere Behauptung folgendes Beispiel an:

26. Das klassische Altertum, die Gelehrten Griechenlands, Roms, Alexandriens, Babylons u. s. f., wie auch das Mittelalter haben das Ptolomäische astronomische Weltsystem — trotz all seiner uns heute ins Auge springenden Unvollkommenheiten — für tatsächlich wahr gehalten, und es war auf komplizierte, meist scharfsinnige und nicht zu unterschätzende Berechnungen aufgebaut. *Koppernicus* warf aber die geozentrische Theorie völlig um und setzte an ihrer Stelle die heliozentrische Theorie ein, d. h. er ersetzte eine Objektivität, die Jahrtausende lang fälschlich als tatsächlich bestehend gegolten hatte, durch eine andere Objektivität. Bedeutet das nicht, dass eine astronomische Objektivität bloss Subjektivität sein kann? Und ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, dass manche unserer heute für so sicher und objektiv geltenden astronomischen Erkenntnisse sich im Laufe der weiteren Jahrhunderte als irrig erweisen könnten? Wir meinen, eben diejenigen, die am meisten der Wissenschaft vertrauen und an ihre goldene Zukunft glauben, die werden diese Möglichkeit nicht verneinen können.

27. Dasselbe, wie in der Astronomie, kann auch in der Geometrie vorkommen. So gilt es z. B. hier fast als ein Axiom,

Digitized by Google

dass zwei parallele Linien — wie es die übliche Definition der Parallele zeigt — sich auch in der Unendlichkeit nicht schneiden, keinen Punkt gemein haben können. Es scheint widersinnig das Gegenteil zu denken. Und trotz alledem behauptet die höhere Mathematik — und dies wiederum nach streng mathematischem Verfahren — dies beweisen zu können. Kann man darin nicht eine gewisse Subjektivität der mathematischen Erkenntnisse sehen? Es hat sogar hervorragende Vertreter der exakten Wissenschaft gegeben — wir erinnern nur an *Helmholz* — welche den Mathematikern den Vorwurf gemacht haben, dass sie der Geometrie zugestehen, was sie der Spekulation verweigern, nämlich, dass sie an geometrische Axiome als an Urwissenssätze vor jeder Erfahrung und davon unabhängig festhalten. Der Mathematiker sollte, wie der exakte Forscher es tut, nur auf Grund der Untersuchung vorwärts schreiten. Der Erfahrung folgend, würde der Mathematiker zu dem Schluss kommen, dass die geometrischen Axiome wandelbar sind. So denkt man z. B. die dreifache Raumabmessung durch eine einfache ersetzen zu können u. dergl.

28. Wenn nun diese Bedenken gegen gewisse Sätze der positiven Wissenschaften erhoben wurden, so geschah dies durchaus nicht in der Absicht, gegen die Ergebnisse dieser Wissenschaften Misstrauen zu erwecken, ihre Verdienste zu leugnen, oder — was noch schlimmer wäre — alle Ergebnisse, Gesetze, Regeln, Theorien derselben zusammenzuwerfen, allen denselben Grad von Relativität beizumessen, sondern nur um zu zeigen, dass hier auch Vieles nur subjektiv ist, während in den Geisteswissenschaften es wiederum Objektivität gibt.

Was sonst die Würde und die Vervollkommnungsfähigkeit der Wissenschaft überhaupt anbetrifft, darin stimmen wir unserem Philosophen bei.

b) 29. Die Einteilung der Erkenntnis in zwei Kategorien: physiche und psychologische Erkenntnis, ist nicht gerade zutreffend und erschöpfend, denn wenn wir einen forschenden Blick in das Feld der Geisteswissenschaften werfen, so sehen wir dort die Theologie mit der Ethik und Aesthetik, neben Geschichte, Philosophie, Sociologie, Philologie, Politik u. s. w.

Digitized by Google

dastehen. Der Gegenstand dieser Wissenschaftszweige ist nicht derselben Natur, obwohl sie in demselben Namen „Geisteswissenschaft“ zusammengefasst sind. Das Gute z. B. der Gegenstand der Ethik, oder das Schöne, der der Aesthetik, sind Abstraktionen, die nur in unserem Geiste existieren, während andererseits die Geschichte, die Philologie u. s. w. mit bestimmten Materialien zu tun haben, die ausserhalb des Subjektes zu suchen sind.

Diesen Unterschied, den Sabatier übrigens nicht ganz übersehen hat, heben wir hervor, da Sabatier nur die Theologie, unter dem Namen Religion, in Gemeinschaft mit der Ethik und der Aesthetik als Geisteswissenschaften bezeichnet. Dieser Unterschied war notwendig, wenn Sabatier seinem subjektivistisch-symbolitischen System treu und sich selbst konsequent bleiben wollte, wie er es, mindestens in diesem Punkte, geblieben ist.

Von nun an wird die Antithese: physische und psychologische Erkenntnis gleichbedeutend mit: physischer (oder exakter) und moralischer Erkenntnis, oder richtiger: Naturerkenntnis und religiöse Erkenntnis. Unter die exakte Erkenntnis darf auch die der anderen Geisteswissenschaften ausser der Ethik, Aesthetik und Theologie, mitgezählt werden. Die letzteren haben einen gemeinsamen Charakter, sie gelten als echter Typus einer Art von Subjektivität, die von derjenigen, welche der Naturerkenntnis zukommt, sich dadurch unterscheidet und kennzeichnet, dass ihre Gegenstände nicht ausserhalb des Subjektes und unabhängig von ihm existieren. „Die Objekte der religiösen oder moralischen Erkenntnis: Gott, das Gute, das Schöne sind nicht Erscheinungen, die man ausser dem Ich und unabhängig von ihm erfassen könnte. Gott offenbart sich nur in der Frömmigkeit und durch dieselbe, das Gute nur im Gewissen des guten Menschen, das Schöne nur in der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers. Mit anderen Worten: Das Objekt dieser Art von Erkenntnissen ist dem Subjekt selbst immanent und offenbart sich nur durch die persönliche Aktivität des Geistes. Unterdrückt man das religiöse und sittliche Subjekt, oder hebt man dessen eigene Tätigkeit

Digitized by Google

auf, so wird man zugleich das Objekt der Moral und der Religion selber unterdrückt haben" (S. 376).

Wir werden ferner die Gelegenheit haben über die Subjektivität der religiösen Erkenntnis zu sprechen, hier wollen wir ein wenig bei der Unterscheidung und dem Gegensatz zwischen der Naturerkenntnis und religiösen Erkenntnis bleiben.

28. Dass die zwei Arten der Erkenntnis nach Sabatier untereinander im schroffsten Gegensatz stehen und dass sie aufeinander unreduzierbar sind, ist uns schon bekannt; erforschen wir aber näher, worin dieser schroffe Gegensatz besteht, so finden wir die Antwort darauf: „Die zwei Klassen der Erkenntnis unterscheiden und charakterisieren sich mehr durch ihren Ursprung und ihre Methode, als durch die Verschiedenheit ihrer Objekte." [1] Unsere Meinung trennt sich hier von der des französischen Religionsphilosophen. Er entfernt sich in diesem Punkte von dem französischen Kritizismus eines *Renouvier, Pillon* u. a., mit denen er sonst viele gemeinsame Punkte hat, um sich Ritschl und Spencer anzuschliessen. nach denen die wissenschaftliche, oder die theoretische und die religiöse Erkenntnis nicht nur einander entgegengesetzt sind, sondern vielmehr entgegengesetzte Funktionen des menschlichen Geistes, zwei antithetische Denk- und Bewusstseinsweisen, gleichsam der positive und negative Pol des Denkens sind. Das ist jedoch, unserer Ansicht nach, nicht richtig. Die Gegenstände der Erkenntnis sind zweifelsohne verschiedenartig. Dementsprechend gibt es, von diesem Standpunkte aus betrachtet, verschiedenartige Methoden. So hat z. B. die Physik ihre Methode, die Metaphysik, die Psychologie, die Mathematik, die Geschichte u. s. f. jede ihre eigene; aber der erkennende menschliche Geist bleibt immer derselbe, in seinem Wesen und Verfahren, sich selber gleich, sei es, dass er sich mit Metaphysik, oder Mathematik, oder Logik u. dgl. befasst. Er kann nicht sein allgemeines Verfahren fortwährend wechseln, indem er von einer Wissenschaft zu einer anderen übergeht. Im allgemeinen ist und bleibt die Methode in allen Wissenschaften dieselbe,

[1] Revue chrétienne, 1882, S. 266.

Digitized by Google

nur dem Grade nach ist sie verschieden; die zu erkennenden Objekte drängen ihr eine Veränderung auf, welche derart ist, dass sie nie ihren eigenen Charakter verliert, nie eine andere wird. Dasselbe sagt der Kritizist *Pillon* in folgenden Worten: „Man muss die von Positivisten und Materialisten hochmütig errichteten Schranken zwischen den wissenschaftlichen Gewissheiten und dem eigentlichen Glauben aufheben. In Wirklichkeit gibt es nur Glauben. Das ist eine grosse Gattung, die mehrere von einander abweichende Arten in sich schliesst, je nach dem Gegenstande, auf welchen sie sich beziehen, nach den Beweggründen, die sie anführen und nach der mehr oder minder allgemeinen Einwirkung dieser Beweggründe auf das Gemüt. Diese verschiedenen Arten lassen sich unter drei Hauptrubriken bringen: Wissenschaft, Philosophie, Religion. Sie haben wesentlich einen gemeinsamen Charakter: ihre Abhängigkeit, in einem grösseren oder geringeren Masse, vom Gefühl und Willen; infolge dieses Charakters bilden dieselben in dem glaubenden Subjekte eine Folge, worin man durch unbemerkbare Abstufungen von der einen zu der anderen (von der Wissenschaft zur Philosophie, von der Philosophie zur Religion) schreiten kann. Es ist vielleicht der vorherrschende Irrtum unseres Zeitalters, eine schneidende Unterscheidung zwischen den wissenschaftlichen, den philosophischen und den religiösen Induktionen aufstellen zu wollen.“[1] In derselben Weise wie Pillon hatte sich auch *Renouvier*[2] geäussert und äusserte sich später *R. Worms*.[3] — Wir sagen also mit dem Kritizismus: Die Verschiedenheit der Objekte, nicht die der Methode, unterscheidet und kennzeichnet die zwei Arten der Erkenntnis. Das Objekt der religiösen Erkenntnis ist transzendent, dasjenige der wissenschaftlichen ist immanent, die Methode soll aber dieselbe sein für die beiden, d. i. vor allem kritisch. Die Ideen von Gott, Seele u. s. w. sollen nach denselben streng logischen Gesetzen des menschlichen Denkens,

[1] Critique philosophique, 1880, Bd. XVI, S. 152.
[2] Critique philosophique, 1873, Bd. IV, S. 152.
[3] Revue internationale de Sociologie, Januar 1893, S. 12.

Digitized by Google

wie die des Guten, Schönen und Wahren im allgemeinen, beurteilt werden. Der zügellosen Einbildungskraft, der Schwärmerei darf kein Platz in der Religion eingeräumt werden.

Wird angenommen, dass das Objekt, nicht die Methode, zwischen der wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnis unterscheidet oder, was damit innigst zusammenhängt, dass Wissen und Glauben — dies letztere ein Wort, das bei Sabatier nie in dieser Verbindung vorkommt, sondern wie prinzipiell vermieden ist und dessen Anwendung jedoch sehr viel Licht und Klarheit in sein System gebracht hätte — nicht entgegengesetzte Grössen, sondern nur verschiedene Grade desselben Aktes sind, so etwa, wie Kälte und Wärme zwei Termini zur Bezeichnung der niederen und höheren Temperatur sind, so wäre der derbe Dualismus von Glauben und Wissen, der bei Sabatier unversöhnliche Antagonismus zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Erkenntnis, weggefallen und Sabatier vielen Schwierigkeiten und Widersprüchen entgangen.

29. Nun wollen wir noch einen Punkt kurz besprechen. Es handelt sich nämlich um die Urteilstheorie, die Sabatier *Ritschl* entlehnt hat. Den zwei Arten der Erkenntnis entsprechen zwei Urteilsarten: Existenz- und Werturteile (siehe oben Seite 27). Die religiösen Urteile sind Werturteile, sie sprechen aus, nicht was die Gegenstände der Erkenntnis an sich sind, sondern nur, was sie für uns sind. So wahr es ist, dass die Religion mit Werturteilen zu tun hat, so ist es doch entschieden falsch oder mindestens übertrieben, zu sagen: ihr läge nichts an den Existenzurteilen, die gingen sie nichts an. Ohne die Existenzurteile würden die Werturteile keinen Wert besitzen. Das religiöse Urteil z. B., dass Gott mir ein gütiger Vater ist, würde absolut keinen Wert haben, wenn ich nicht überzeugt wäre, dass Gott in der Tat existiert, mit anderen Worten: wenn zu dem Werturteil nicht ein Existenzurteil hinzukäme. Weiter können die Werturteile nicht gefällt werden ohne jede Bezugnahme auf die Kategorien der Kausalität, der Aufeinanderfolge, des Raumes und der Zeit u. s. f. Man denke nur daran, dass man die Objekte in keine Ordnung, keine Hierarchie

Digitized by Google

bringen könnte, wenn man dieselben numerisch nicht unterscheiden würde. Bestimmte Handlungen und Worte haben wechselnden Wert, je nach der Person, von welcher sie herrühren (Ursache) oder nach dem Augenblicke und Orte des Handelns. Endlich die moralische Obligation ist nur eine besondere Form der Finalität, wie die moralische Freiheit eine der Kausalität ist, und wiederum die Finalität und Kausalität erscheinen als zwei besondere Arten der Gattung „Aufeinanderfolge". Der Unterschied zwischen den Existenz- und Werturteilen wäre also treffender damit zu bestimmen, dass die letzteren ausser und neben den Kategorien der Kausalität, der Aufeinanderfolge, der Zeit — mit oder ohne Raum — u. s. f. noch eine andere Kategorie, die der Obligation, in sich schliessen.

30. Uebrigens stimmt Sabatier in seiner Urteilstheorie mit Ritschl nicht ganz überein. — Nach Ritschl hat nämlich die Philosophie vor allem Urteile über das Sein der Dinge zu fällen, diese Urteile sind aber immer von Werturteilen begleitet und geleitet, denn die Aufmerksamkeit bei der wissenschaftlichen Beobachtung und die unparteiische Beurteilung des beobachteten Stoffes drückt immer aus, dass diese Erkenntnisse einen Wert für den haben, der sie übt. Darum sei die philosophische Erkenntnis nicht „uninteressiertes" Erkennen, was es ja überhaupt nicht gäbe, sondern ein Komplex von Seinsurteilen mit begleitenden Werturteilen.[1] Demgegenüber bewegt sich das religiöse Erkennen in selbständigen Werturteilen, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hülfe bewirkte Herrschaft über die Welt geniesst, oder der Hülfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt.[2] — Die Theologie, indem sie Wissenschaft sein und als solche theoretisch erkennen will, spricht Seinsurteile aus. Sie will aber auch Wissenschaft von den religiösen Erkenntnissen sein und als solche selbständige Werturteile aussprechen. Vereinen lassen sich Seinsurteile und

[1] Christl. Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 193
[2] Ebenda, S. 195.

Digitized by Google

selbständige Werturteile nicht. Darum spricht die Theologie als Wissenschaft Seinsurteile aus, die von der Wertschätzung der christlichen Religion begleitet und geleitet sind.[1] Es ist nicht unsere Sache zu untersuchen, ob die Theorie Ritschls haltbar ist und ob er sich konsequent geblieben, sondern wir haben ihn nur mit Sabatier zu vergleichen, deswegen kommen wir wieder auf jenen zurück. Im Gegensatz zu Ritschl lässt er die wissenschaftliche Erkenntnis sich um den Wert ihrer Objekte gar nicht kümmern; sie ist rein theoretisch. Nach Sabatier kann es eine wissenschaftliche oder philosophische Erkenntnis Gottes nicht geben, denn das hiesse: Gott an sich und ausserhalb meines Ich erkennen, was eine reine Unmöglichkeit ist; wenn aber auch eine solche Erkenntnis möglich wäre, sagt Sabatier, so wäre sie doch keine religiöse Erkenntnis, weil sie nicht sagen würde, was Gott mir wert ist, sondern nur wie er ist. „Gott religiös erkennen, heisst ihn in seiner Beziehung zu uns,[2] d. h. in unserem Bewusstsein erkennen, insofern er in demselben gegenwärtig ist und es zur Frömmigkeit bestimmt" (S. 380). Dasselbe gilt auch von der astronomischen oder physikalischen Welterkenntnis. Sie ist kein religiöses Erkennen. Die Welt religiös erkennen, heisst sie so nehmen, wie sie ist, und ohne sich möglicherweise in Widerspruch mit den Gesetzen, die sie regieren, zu setzen; ferner, deren Wert unter dem Gesichtspunkte ihres Verhältnisses zum Leben des Geistes bestimmen, sie als Mittel, Hindernis oder drohende Gefahr für den Fortschritt dieses Lebens schätzen. Ganz ebenso, heisst uns selber religiös erkennen, nicht eine wissenschaftliche Psychologie bilden, sondern vielmehr, abgesehen von dieser wohlergründeten Psychologie, uns in unserer Beziehung zu Gott und zu der Welt selbst erfassen, indem wir uns bemühen, die Widersprüche, unter denen wir leiden, zu überwinden und so zur Einheit und zum Frieden unseres Gewissens zu gelangen (S. 380—382).

[1] Christl. Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 203.

[2] Sehr gut ist diese Ansicht, mit Anwendung auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes, von *R. A. Lipsius* in seinem „Lehrbuch der evang.-ortd. Dogmatik" (S. 174) auseinandergesetzt.

Digitized by Google

Somit zeigt sich aufs deutlichste, dass jede von den beiden Erkenntnisarten ihren eigenen Weg geht, ihr besonderes Gebiet hat, über welches sie verfügt. Die Religion wäre, wenn sie mit ihren Werturteilen etwas über das Wesen eines Phänomens auszusagen, oder sein Dasein festzustellen versuchte, ebenso unzulänglich und unberechtigt, wie die Erfahrungswissenschaft, wenn sie auf dem Wege der Erfahrung ein moralisches Urteil gewinnen wollte.

31. So viel Wahres in dem bisher Gesagten auch liegt, so können wir dennoch Sabatier nicht in allem ohne weiteres beistimmen. Es ist doch undurchführbar, die Beziehung der Religion zu den Existenzurteilen, wie auch die der positiven Wissenschaft zu den Werturteilen abzusprechen. Dem Subjekte, das nur eins ist, ist es unmöglich, eine so genaue Trennung seiner Tätigkeit in dem Hervorbringen beider Arten der Erkenntnis unaufhörlich dermassen beizubehalten, dass nie eine Verkennung der Scheidegrenzen, ein Eingreifen der einen Tätigkeit in das Gebiet der anderen vorkäme. Trotz aller Bemühung, die Gebiete mit mathematischer Genauigkeit zu bestimmen, bleiben immer noch gewisse Elemente, die sich nicht dem Scheidungsprozess unterwerfen lassen. Diese sind auf das Subjekt selber zurückzuführen, sie gehören zu seinem innersten Wesen. Diesbezüglich können wir sogar erwähnen, dass es Richtungen gegeben hat, welche behaupten, die positive Wissenschaft habe nichts mit der Wahrheit zu schaffen, sondern nur mit dem Werte. Diese Richtungen haben zum einzigen treibenden Motiv das Bestreben, unsere Herrschaft über die Natur auszubreiten. Dies können wir nur dadurch erlangen, dass wir *ihre Gesetze* **kennen lernen** und uns ihnen unterwerfen.[1]

[1] Siehe *H. Bois,* Revue de Theologie, de 1877, S. 388.

Digitized by Google

V

Die Subjektivität der religiösen Erkenntnis.

32. Die religiöse Erkenntnis unterscheidet sich nach Sabatier von der wissenschaftlichen Erkenntnis durch drei besondere Merkmale: Subjektivität, Teleologie und Symbolismus.

33. Wir haben bereits in den vorigen Betrachtungen vieles über die Subjektivität des menschlichen Wissens im allgemeinen und der religiösen Erkenntnis im besondern erörtert und behandelt. Der Zusammenhang der Ausführung verlangte es mit Notwendigkeit. Hier wollen wir noch manche Ergänzungen hinzufügen.

Die religiöse Erkenntnis kann nicht aus der Subjektivität heraustreten. . . . Das Objekt der religiösen Erkenntnis, wie jenes der ästhetischen und moralischen ist dem Subjekte selbst immanent und offenbart sich nur durch dessen persönliche Tätigkeit. Man unterdrücke einmal das sittliche und religiöse Subjekt, oder man hebe dessen eigene Tätigkeit auf, so wird man zugleich das Objekt der Religion und Moral selber unterdrückt haben (S. 376).

Man hat in diesen Worten Sabatiers vielfach einen verkappten Feuerbachianismus, einen Idealismus derselben Art, wie der Friedrich Albert Langes vermutet: einen äussersten Subjektivismus. Wir glauben das Richtige zu treffen, wenn wir es versuchen, unter Berücksichtigung des ganzen religionsphilosophischen Systems von Sabatier, den Sinn dieser Stelle folgendermassen klarzulegen. Wir fühlen und erkennen Gott nur in unserer Seele, in unserem Innern als die tiefste Grundlage und das Prinzip unseres seelischen Lebens. Durch Gefühl nehmen wir ihn wahr, sind seiner gewiss. Mischt sich der Verstand zu diesem tätigen Gefühle, so heisst diese innige Verbindung von religiösem Bewusstsein und Anbetung des sich in uns auf diesem Wege offenbarenden Erhabenen: Frömmigkeit. Gibt man die Frömmigkeit auf, so kann man nie und

Digitized by Google

nirgends Gott finden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil uns das forschende, wahrnehmende Organ fehlt. Wie man keine Lichtempfindungen ohne Auge, keine Tonempfindungen ohne Gehör haben kann, so kann man keine Erkenntnis von Gott erringen ohne Pietätsgefühl. Damit ist nicht gesagt, dass Gott nur in uns wohne, dass er ausser uns nicht existiere und auch nicht zu suchen sei, sondern nur, dass es ohne Pietät nicht möglich ist ihn aufzufinden, und da die Pietät etwas Subjektives ist, so soll Gott auch vor allem in der Subjektivität aufgesucht werden. Freilich existiert er auch ausser mir, wenn ich ihn aber nicht zuerst in meinem Innern vorgefunden habe, so werde ich ihn ausser mir niemals finden können, denn Gott ist kein Gegenstand der äusseren Erfahrung, dessen Existenz durch Experimente und logische Schlüsse sich feststellen lässt. Durch den Glauben — und der Glaube in diesem Sinne ist nur ein Aufblühen des Pietätsgefühls — kann ich allein von seinem Dasein, auch ausser mir, überzeugt sein. Durch mathematische Berechnung aber, oder durch logische Schlussfolgerungen werde ich seine Existenz nie beweisen können. Die aus dem Glauben hervorgehende Gewissheit ist jedoch nicht geringer, als die der mathematischen und der experimentellen Methode entspringende, sondern „sie ist nur anderer Art, kommt auf eine andere Weise und mit anderen Merkmalen zu stande".

Dies ist unseres Erachtens der Sinn, der den oben angeführten Worten Sabatiers beigelegt werden muss. Fasst man sie in dieser Weise auf, dann wird der Anklage auf äussersten Subjektivismus der Grund entzogen. Man soll immer dabei bedenken, was Sabatier im Auge hat, nämlich: den psychologischen und erkenntnistheoretischen Weg zu schildern, den man betritt um zur Idee Gottes zu gelangen. Dass es auch einen kosmologischen oder physiko-theologischen Beweis gibt, der auf die Existenz Gottes schliessen lässt, darauf weist er nicht hin und es wäre dies auch nicht am Platze gewesen in einem Werke über Religionsphilosophie, das auf psychologischer Grundlage zu stehen behauptet. Dasselbe gilt auch von den übrigen sogenannten Gottesbeweisen.

Digitized by Google

Nur wenn man den sinnvollen Zusammenhang des ganzen Systems übersieht, den offenherzigen Bekenntnissen des Verfassers misstraut, ihn also für einen Heuchler hält, nur dann kann man seinen Worten den Sinn entnehmen, dass nämlich Gott nur im Subjekte existiere, nur in der Frömmigkeit, und ausserhalb dieser nur so wenig Dasein hätte wie ein Hirngespinst. Es ist merkwürdig, wie Leute, welche die Frömmigkeit und Konsequenz Sabatiers sonst sehr preisen, ihn dieses Vergehens beschuldigen. H. Bois stellt ihm folgendes entgegen: „Wenn alle Menschen und geistigen Geschöpfe aufgehoben würden, so gäbe es keinen Gott mehr.“ Einen schweren auf Fehlschluss berührenden Fehler scheint uns Steinbeck in der Widerlegung desselben Punktes im System Sabatiers begangen zu haben. Aus der Erklärung Sabatiers, „das An-sich der der Dinge ist überhaupt ein Unsinn“, folgert Steinbeck: „So ist der an sich Seiende, d. h. Gott, der seiner Offenbarung in ewigem Für-sich-selbst-sein zu Grunde liegt, nicht nur nicht erkennbar, sondern er existiert auch nicht einmal, er existiert „nur in der Vorstellung des Frommen“, als in seiner einzigen Offenbarung“.[1] Gott und Offenbarung sind aber nicht dasselbe, sie dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Gott ist so wenig Offenbarung, wie irgend ein Instrument, welches Töne von sich gibt, selbst Ton ist. Damit ein Ton (Wirkung) entsteht, muss es zunächst ein Instrument (Ursache) geben. Damit wir in der Frömmigkeit eine Offenbarung Gottes haben, muss es einen sich offenbarenden Gott geben. Wenn man das An-sich der Dinge bezweifelt, oder vielmehr, es nicht annimmt, so soll man in unserem Falle, wo es sich um die Frömmigkeit handelt, das An-sich der Frömmigkeit selbst in Zweifel ziehen und wenn es sich um Gott handelt, das An-sich des durch diesen Namen und diese Idee gekennzeichneten Objektes bezweifeln. Die Verneinung des An-sich der Frömmigkeit, führt durchaus nicht die Verneinung des An-sich Gottes nach sich, denn Gott und die Frömmigkeit sind zwei disparate, für sich existierende Ideen, wenn sie auch miteinander als Ur-

[1] Siehe *Steinbeck*, zitiertes Werk, Seite 98.

Digitized by Google

sache und Wirkung verknüpft werden können. Sodann könnten wir auch den Satz der Logik heranziehen, dass nämlich mit der Negation oder Aufhebung der Wirkung die Ursache nicht mitverneint oder aufgehoben wird.

Wenn Bois sagt, Sabatier hätte vielleicht den Satz: „Man hebe dem Subjekte seine persönliche Tätigkeit auf, so wird man zugleich für dasselbe auch das Objekt der Religion selber unterdrückt haben", in folgender Weise verstanden: „Lasset das in Fleisch und Knochen lebende Subjekt bestehen, nehmet ihm aber alle Frömmigkeit, alles christliche Leben, alle religiöse Rührigkeit, und ich behaupte, ihr habt in diesem Falle das Objekt der Moral und Religion selber aufgehoben, denn Gott offenbaret sich nur in der Frömmigkeit und durch sie, und ausserhalb dessen kann er nicht erkannt werden" und darauf erwidert: „Die Frömmigkeit aufheben, hiesse nicht jede Art von Erkenntnis Gottes aufheben, sondern nur die fromme, ausser deren es auch eine unfromme geben könnte, wie der Apostel Jakobus den Teufeln eine solche zumutet, indem er sagt: „Die Teufel glauben auch, aber sie zittern", so vergisst Bois, dass Sabatier eine solche Art von Erkenntnis auf dasselbe Niveau mit der wissenschaftlichen oder philosophischen Erkenntnis Gottes stellen würde, die für gar keine Erkenntnis gilt, weil sie Gott nur für sich, nicht aber im Verhältnis zu uns, d. h. religiös, auffasst.

34. In demselben Sinne, wie wir den Subjektivismus Sabatiers ausgelegt haben, soll nach *Renouvier* auch die Grundlehre der zwei Kritiken Kants lauten: „Es gibt nämlich einen Widerstreit, eine Antinomie zwischen Subjekt und Objekt; die schliesst jedoch das wechselseitige Verhältnis nicht aus, sondern im Gegenteil, setzt es voraus und strebt nach der Eintracht zwischen dem individuellen, erkennenden Subjekte, und den realen, zu erkennenden Objekten, oder zu bejahenden Wahrheiten. Diese Objekte und Wahrheiten sind weder der Mensch, noch sind sie im Menschen, obwohl es in des Menschen Macht steht, sie zu behaupten oder zu verneinen; an und für sich hängen sie aber nicht von seinen fühlbaren oder rationellen

Digitized by Google

Bestimmungen, von seinen Urteilen und seinem Glauben ab.“[1] Auf die Religion angewendet heisst dies so: Die Idee Gottes ist kein leeres Wort, sondern sie entspricht einer Realität, deren Erkenntnis von uns abhängt. Verkennen wir sie, so existiert Gott doch für sich und für diejenigen, die ihn erkennen wollen; nur für diejenigen, die ihn nicht erkennen wollen, scheint er nicht zu sein. Die Sache verhält sich gerade so, wie mit der Aussenwelt. Wenn wir die Augen schliessen, uns die Ohren verstopfen, die Hände nicht erstrecken, und auf diese Weise keine Eindrücke von der sinnlichen, im Raume ausgedehnten Welt mehr bekommen, so ist dann diese Welt für uns nicht mehr da, und trotzdem hört sie nicht auf an und für sich und für diejenigen, die sie wahrnehmen wollen, zu bestehen.

In diesem Sinne, meinen wir, ist der religiöse Subjektivismus aufzufassen; so ist er zulässig und berechtigt. Hierher scheint auch Sabatier gelangen zu wollen, wenn er sagt: „Gott erkennen heisst, ihn im Verhältnis zu uns erkennen“, denn was sollte es heissen „Gott im Verhältnis zu uns erkennen“, wenn er nicht unterschieden von uns und ausser uns real existierend wäre? Ebenfalls hat Sabatier ganz recht, wenn er behauptet: Niemand kann Gott ausser sich finden, wenn er ihn nicht in sich selber empfindet. In diesem Sinne ist es vollständig richtig, dass Gott sich in unserer Frömmigkeit offenbart und in uns wirklich wohnen kann. Ein Gott, der sich in uns gar nicht empfinden lässt, der nur in unerreichbarer Transcendenz weilt, ohne dass wir jemals einen Hauch seines Geistes wahrnehmen können, ein solcher Gott bliebe völlig unerkennbar, und wir würden an seine Existenz nicht glauben. Er wäre zum mindesten ein Ungott, von dem wir dasselbe sagen könnten, was *Gothe* in den folgenden Versen sagt:

„Was wäre ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse?
Ihm ziemt es, die Welt im Inneren zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.“

[1] Nach *Bois:* „Connaissance religieuse“, S. 134 angeführt.

Digitized by Google

VI.

Die Teleologie der religiösen Erkenntnis.

35. Nach der Antithese zwischen Objektivität und Subjektivität führt uns der Gegensatz der wissenschaftlichen und religiösen Erkenntnis auf eine neue Antithese: Mechanismus und Teleologie.

Die Teleologie ist die Form alles organischen Lebens und aller bewussten Tätigkeit. Nun aber ist die religiöse Erkenntnis die Theorie von dem bewussten Leben des Geistes und seiner subjektiven Tätigkeit, wozu der Zweckbegriff wesentlich gehört. Ohne den Begriff des Zweckes und das Prinzip der Zielstrebigkeit, können die biologischen und psychischen Tatsachen nicht in ein geordnetes, organisches System gebracht werden. Die Begriffe der Ursache und des Zweckes, genau betrachtet, entstammen derselben Quelle. Der Begriff der Ursache entsteht im Ich dadurch, dass ihm nach und nach klar wird: es ist der Urheber seiner Handlungen. Zu dieser Wahrnehmung kommt das Ich durch die Empfindung seiner eigenen Kraftanstrengung. Das Ich weiss aber zugleich, dass es diese Kraftanstrengungen gemacht hat, nur um ein Ziel zu erreichen, von dem es angezogen wurde. Ursache und Zweck sind also die beiden Seiten eines und desselben bewussten Aktes. Da wir die Welt nur wie sie sich in den Formen unseres Bewusstseins widerspiegelt erkennen, so folgt daraus, dass die beiden Kategorien: Ursache und Zweck, sich unserem Verständnis mit gleicher Notwendigkeit aufdrängen. Weil das Bewusstsein des Ich nur eines ist, so reicht weder der Begriff der Ursache allein oder die regressiv-mechanische Betrachtungsweise, noch der Begriff des Zweckes oder die progressiv-teleologische Betrachtungsweise für sich allein zur Welterklärung für das Ich zu. Die Wissenschaft, welche die Erscheinungen nach dem Prinzip der Kausalität erklärt, kann nie zu einem endgültigen Abschluss gelangen, denn eine Erscheinung durch eine ändere erklären, heisst, dieselbe durch eine andere Ursache erklären, welche wiederum einer Erklärung bedarf und

Digitized by Google

so fort ins Unendliche. Das Prinzip der Kausalität, das in Zeit und Raum entstanden ist, kann und darf nur auf die im Raum enthaltenen Erscheinungen angewendet werden. Tritt es heraus, so verwickelt es sich in unlösbare Antinomien. Deshalb ist die von der Wissenschaft aufgebaute Welt, wie die Erdkugel: sie schwebt im unendlichen Raume. Die Anziehungskraft, welche sie hält und ihre Bewegung bewirkt, ist und kann nur die Teleologie sein; aber alle teleologische Erklärung der Welt ist nur rein religiös und geht von der Voraussetzung der Oberherrschaft des Geistes aus.

Mechanismus und Teleologie schliessen sich jedoch nicht aus. Ein Determinismus oder Mechanismus herrscht auch in der Biologie, wie andererseits die teleologische Erklärung der Welt sich notwendig erweist. Die mechanische Erklärung der Erscheinungen und der Determinismus der Wissenschaft schliessen erst dann die Teleologie aus, wenn sie sich in metaphysischen Materialismus umbilden, aber von diesem Augenblicke an hört er auf wissenschaftlich zu sein und wird zu einer philosophisichen Theorie. Als solche fällt er nicht nur unter das Urteil des objektiven Weltwissens, sondern auch unter dasjenige des Selbstbewusstseins.

Der vielfach vorkommende Versuch, die Teleologie den mechanischen Ursachen in der Erklärung der Erscheinungen substituieren zu wollen, ist ein irreführendes Verfahren. Ein solcher Fall ist es zum Beispiel, wenn man die, bei manchen Phänomenen noch fehlende wissenschaftliche Erklärung durch einen Appell an eine Absicht oder Willensäusserung Gottes ersetzt, denn man vergisst dabei, dass Gott der letzte Grund von allem ist, aber von nichts die wissenschaftliche Erklärung.

Von einem anderen praktischen Standpunkte aus tritt die Teleologie der religiösen Erkenntnis noch schärfer hervor. Wir suchen nämlich in der Religion die Lösung des Lebensrätsels. Da wir glauben, es sei mit dem Welträtsel verwachsen und von ihm abhängig, so kommt es, dass der religiöse Glaube dasselbe auch der teleologischen Betrachtung unterzieht, indem er sich fragt: Welchem Ziele strebt die Welt zu? Hat sie einen anderen Zweck als dem Geist zum Schauplatz zu dienen? Da-

Digitized by Google

mit befindet sich der Glaube auf der Suche nach dem höchsten Gut, das er als letztes Ziel fordert und setzt, und von diesem Gesichtspunkte aus beurteilt er jedes Einzelding (S. 385—390).

36. Im allgemeinen betrachtet ist die Antithese Mechanismus und Teleologie eine scharfsinnige und fruchtbringende, doch entspricht sie nicht vollständig dem Sachverhalte, denn die Teleologie ist nicht das ausschliessliche Vorrecht der religiösen Erkenntnis. Nach Sabatier selbst ist sie auch das Prinzip des organischen Lebens, und wir können hinzufügen: Die Metaphysik richtet sich durchaus nach dem Begriff der Finalität. Ja, vielmehr: Der Zweckbegriff wird vielfach von der Naturwissenschaft angewandt.[1] Wenn ein Philosoph z. B., welcher an das moralisch Gute glaubt, ein Leben nach dem Tode fordert, wo das Gute nur kraft der Welt- oder Naturgesetze triumphieren kann, wenn er damit die Oberherrschaft des Geistes, der moralischen Ordnung, des Guten verkündet, so ist dennoch seine Aussage keine religiöse, weil Gott keinen Platz in seinem System einnimmt. Und wenn er Gott auch einen Platz einräumte, wie der Deist, so wäre dies auch keine religiöse Erkenntnis, denn, nach Sabatier, kann nur da von einer solchen die Rede sein, wo Gott im Verhältnis zu uns betrachtet wird.

Die Beschränkung der Teleologie auf die Religion bringt einen der folgenden Fehler mit sich, entweder:

I. *Verwechslung der Metaphysik mit der Religion.* Die Metaphysik spricht auch teleologische Sätze über das Weltall aus, jedoch ohne einen Gott oder mehrere dabei aufzunehmen. Daher ist sie nicht religiös, und um so weniger Religion selbst. Wenn aber gesagt wird, „die Religion sei gleichbedeutend mit Teleologie" und „alles was teleologisch ist sei religiös", so würde die Metaphysik hierin miteinbegriffen sein und in der Religion aufgehen. Die Metaphysik darf aber nicht mit der Religion, d. h. mit der Theologie, verwechselt werden, oder

[1] Näheres über diesen Punkt bei *Otto Liebmann:* „Gedanken und Tatsachen", Band II, Buch III „Stoff und Form, Mechanismus und Teleologie".

Digitized by Google

in derselben aufgehen, sondern sie soll — wie wir bereits zu Anfange bemerkten — gerade im Gegenteil, sich zur Religion wie die Gattung zur Art verhalten;

oder:

II. *Totale Trennung zwischen Metaphysik und Religion.* Wenn die Teleologie nur ein Vorrecht der Religion ist, und wenn es zwischen Teleologie und Mechanismus keine Zwischenstufe gibt, so müsste die Metaphysik am Mechanismus Anteil haben. Dadurch würde aber die Metaphysik einerseits auf die Stufe der positiven Erkenntnis zurückgeführt, andererseits von der religiösen Erkenntnis, mit der sie verwandt, gewaltsam losgetrennt sein. Die Metaphysik hat aber die Aufgabe über der positiven Erkenntnis zu schweben, nach der Erkenntnis dessen, was streng wissenschaftlich nicht erkennbar ist, zu streben. Alsdann ist die Religion nicht nur teleologisch, sondern auch metaphysisch. Und wenn die Metaphysik nicht notwendigerweise religiös ist, so ist die Religion unbedingt metaphysisch.

VII.

Der Symbolismus der religiösen Erkenntnis.

37. Das dritte wesentliche Merkmal der religiösen Erkenntnis ist, dass sie symbolisch ist. Das bedeutet nämlich, dass „alle Begriffe, welche das religiöse Bewusstsein bildet und verbindet, von der ersten Metapher des religiösen Empfindens an bis zu der abstraktesten Idee theologischer Spekulation, notwendigerweise ihrem Gegenstande inadäquat sind und niemals als der gleichartige Ausdruck für denselben genommen werden können, wie dies in den exakten Wissenschaften der Fall ist.“ Der Grund dafür liegt darin, dass der Gegenstand der Religion transzendent ist, während unserer Einbildungskraft nur Bilder aus der Erscheinungswelt, und unserem Verstande nur raumzeitliche Kategorien zu Gebote stehen, um ihn in uns zu erzeugen. Es ist für uns psychologisch notwendig, uns das Unsichtbare, Ewige, Geistige, in Bildern und

Digitized by Google

Gleichnissen der sichtbaren und raumzeitlichen Welt entlehnt, vorzustellen.

Was ein Symbol ist und inwiefern es uns das Erfassen der abstrakten Begriffe erleichtert, zeigen uns deutlich die Symbole der Sprache und der Schrift, welche Verkörperungen des Gedankens sind. Die Kunst wirkt durchaus symbolisch. Ihre sämtlichen Schöpfungen sind lediglich sinnliche Darstellungen des schöpferischen Geistes, des reinen, abstrakten Denkens. Auch Moral und Religion haben nur das Ausdrucksmittel des Symbols. Das Symbol wendet sich mehr an das innere Gemütsleben derjenigen, die es betrachten, als an ihren Verstand. Durch ihre Macht und Tragweite übertreffen die Symbole die exakten Begriffe der Wissenschaft, denn während die Wissenschaft notwendigerweise am äusseren Schein der Dinge, an den fortlaufenden Welterscheinungen haftet, enthüllen die Symbole selbst die Natur der transzendenten Objekte. Symbol und Mysterium sind korrelate Begriffe, denn wer von einem Symbol redet, spricht zugleich von Verhüllung und Offenbarung. Das Bild, das dem Herzen enthüllt ist, bleibt dem Verstande verborgen. Das Symbol ist die einzige Sprache, welche für die Religion passt. Der Inhalt des Symbols ist durchaus subjektiv; es bezeichnet das Verhältnis, in welchem das Subjekt mit Gott zu stehen sich bewusst ist, oder besser, die Art und Weise, wie es sich von Gott bestimmt fühlt. So ruft der Psalmist: „Der Herr ist mein Fels", oder „Der Herr ist ein verzehrend Feuer", so lehrt uns Christus beten: „Unser Vater". Diese Bilder drücken einfach die Beziehung des absoluten Vertrauens, der Furcht, oder der kindlichen Liebe aus, die der Geist Gottes selber durch sein geheimnisvolles Wirken, mit seiner Selbstoffenbarung im menschlichen Geiste hervorruft. Der Wert eines Symbols ist nicht zu bemessen nach der Art des gebrauchten Bildes, sondern nach dem sittlichen Wert der Gefühle, die in dem Bilde den Verkehr des Menschen mit Gott ausdrücken. Die Reflexion ist bestrebt, das Bild in einen abstrakten Begriff umzuwandeln und denselben für eine Darstellung des Objektes der Religion selber hinzunehmen. Sie scheidet das sinnliche Element aus dem Symbol aus, und dies

Digitized by Google

auf dem Wege immer grösserer Verallgemeinerung und fortschreitender Abstraktion. Wenn aber auch das metaphorische Element aus ihm verschwunden ist, so wird es einfach, negativ, widerspruchsvoll und inhaltlos.

Alle unsere religiösen Ideen tragen, vermöge ihrer Entstehung aus ursprünglichen religiösen Symbolen, notwendigerweise einen symbolischen Charakter an sich. Die Dogmatik ist daher nur eine Art von höherem Symbolismus (S. 390—400).

Der Anthropomorphismus ist eine besondere Art des Symbolismus. Gott menschliche Eigenschaften beilegen, heisst, ihn symbolisch hinstellen. Um sich Gott vorzustellen, stehen dem Menschen Bilder aus allen Bereichen der Natur zur Verfügung: aus dem mineralischen und organischen Bereich, aus dem menschlichen Leben und der sittlichen Ordnung. Jeder abstrakte und schlechthinige Gottesbegriff ist widersprechend und negativ. Jeder positive Gottesbegriff ist anthropomorphisch und symbolisch.[1]

38. Eine so wichtige Rolle, so grosse Bedeutung weist Sabatier dem Symbol zu, dass man sein System darnach „*Symbolismus*“ genannt hat. Er selbst nennt es: *kritischer Symbolismus.*

Die Theorie des Symbolismus hat gezeigt, dass Gott allein in der Frömmigkeit aufzufinden ist; die Theorie des Symbolismus lehrt nun, dass es wohl einen vom religiösen Gefühl unterschiedenen Gott gibt; der ist aber unerkennbar und unwahrnehmbar, ein Gott von dem wir nur annähernd durch Symbole, Gleichnisse und Bilder wissen können, was und wie er ist. Die Inadäquatheit der religiösen Erkenntnis ist in der Transcendenz ihres Gegenstandes zu suchen. Hier kommt in Anwendung was *H. Spencer* in seiner Philosophie gelegentlich sagt: „Wir stellen uns die Materie nur unter geistigen Formen und viciversa, den Geist nur unter materiellen Formen, vor,“ denn nicht bloss die religiöse Erkenntnis ist symbolisch, sondern

[1] In der Anmerkung auf der Seite 397; ausführlicher in „De l'antropomorphisme en Theologie“, Revue de Theologie, etc., 1897, S. 62—72. Dazu: „La conception de Dieu d'après le Neo-Criticisme et le Symbolo-fidéisme“: ebenda S. 73—82, von *H. Bois.*

Digitized by Google

alles menschliche Wissen trägt einen symbolischen Charakter. „Genau ausgedrückt — sagt *A. Fouillée* — all' unsere Vorstellungen von Dingen, all' unsere Gefühle und Handlungen, all' unsere Philosophie und all' unser Wissen sind in einem gewissen Grade symbolisch, da wir nichts absolut und vollständig kennen. Nur die Beziehungen der Dinge zu einander und zu uns sind es, welche wir teilweise kennen; unsere Gedanken sind also, wie Leibniz schon bemerkt hat, Symbole, in welchen der Teil das Ganze, die Form den Grund, die mehr oder minder äusserlichen Verhältnisse das innerste Wesen, das Relative das Absolute, die Erscheinung die Wirklichkeit ersetzt.“ [1]

In der Naturwissenschaft, Psychologie, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Religion u. s. f. begegnet man der Analogie, den Bildern und Symbolen.

Das Streben der modernen Naturforschung, alle materiellen Erscheinungen als Bewegungserscheinungen zu erklären, ist, im Grunde genommen, das Streben danach: die abstrakteren, dunkleren Erscheinungen durch andere klare, fassbare zu veranschaulichen, einfacher gesagt, ein Suchen nach Symbolen. Der Grund hierfür lässt sich leicht begreifen, wenn man bedenkt, dass die Bewegungen die einfachsten und anschaulichsten Erscheinungen sind. Die Bewegung ist also als ein Symbol zu betrachten, auf welches die Naturerscheinungen zurückgeführt werden müssen, wenn man eine klare und konsequente Naturauffassung gewinnen will.

Die psychischen Vorgänge und Zustände sind ausgedrückt und veranschaulicht in Worten, Gleichnissen und Bildern, welche ursprünglich für die materiellen Erscheinungen gebraucht wurden. Wenn z. B. das einem Entschluss vorausgehende Nachdenken „Erwägung“ genannt wird, so sagt die Selbstbeobachtung uns, weshalb dieses dem Wägen entnommene Bild ein passendes ist: der Wechsel der Motive, deren Vor- und Zurücktreten erinnert uns an die Wageschalen, die, je nach den in sie gelegten Gewichten, steigen und sinken.

---

[1] „La psychologie des idées-forces“, Band I, S. 359.

Digitized by Google

In der Erkenntnistheorie sind die Analogieschlüsse auch von grosser Wichtigkeit. Das Verhältnis zwischen Grund und Folge (Prämissen und Konklusionen) z. B. bietet eine Analogie mit dem einfachen Identitätsverhältnis, wie dieses in Wiedererkennen hervortritt, dar u. s. f.

39. Der Symbolismus der Religion ist aber anderer Art als die bisher erwähnten. Er ist eine Species, die zu dem Genuss „metaphysischer Symbolismus" gehört. Während der naturwissenschaftliche Symbolismus eine zusammengesetzte materielle Erscheinung beleuchtet, erhellt der psychologische eine psychische mit einer anschaulichen materiellen Erscheinung, und während der erkenntnistheoretische die Verhältnisse von Ereignissen durch Verhältnisse des Denkens verdeutlicht, versucht der metaphysische Symbolismus das Dasein in seiner Totalität oder in seinem innersten Wesen durch Bilder zu erklären, welche einem einzelnen Teile oder einer einzelnen Seite des Daseins, wie sie in unserer Erfahrung auftritt, entnommen sind.[1] Weder die Totalität noch das innerste Wesen des Daseins liegt in unserer Erfahrung gegeben vor und ebenso das Wesen Gottes. Während also die anderen Formen des Symbolismus etwas in der Erfahrung Gegebenes durch etwas anderes einfacherer Art, aber auch ins Bereich der Erfahrung gehörend, klar und deutlich zu machen versuchen, bemüht sich der metaphysische Symbolismus die über die Erfahrung hinausgehenden Wirklichkeiten durch Analogien der Erfahrung begreiflich zu machen. Da es für die Analogien der Erfahrung, welche sich auf Tatsachen der Erfahrung beziehen, möglich ist, eine Kontrolle zu üben, so kann und darf man dort von passenden und unpassenden Analogien, oder von adäquaten und inadäquaten Symbolen sprechen, wie man von einer adäquaten und inadäquaten Erkenntnis redet. Auf dem transcendenten Gebiete der Metaphysik und der Religion ist die einzig mögliche Kontrolle, die logische. Die metaphysischen und religionsphilosophischen Theorien dürfen nicht der logisch geschulten Vernunft wider-

[1] *Harald Höffding.* Religionsphilosophie, S. 68—70.

Digitized by Google

sprechen. Das ist der einzige Massstab, der den metaphysischen und religionsphilosophischen Wahrheiten angelegt werden kann.

Ob aber die Vernunft in transcendenten Fragen zu entscheiden hat, das ist wiederum eine streitige Frage, welche eben darum, weil sie sich auf das Transcendente bezieht, niemals endgültig beantwortet werden kann. *Kant* hat plausibel dargetan, dass die Grenzen der Erfahrung auch Grenzen der Vernunft sein sollten; nichtsdestoweniger lässt sich aber die Spekulation gerade auf diesem irreführenden Gebiete der Transcendenz ohne die erleuchtende Vernunft gefahrlos anwenden. Ein angemessenes Mittel, um der zügellosen, phantastischen Spekulation Grenzen zu ziehen und zugleich die Anwendung der Vernunftgesetze auf die Objekte der transcendenten Welt zu ermöglichen, ist unseres Erachtens das Symbol. Man wählt aus der Welt der Erfahrung ein Bild, ein Gleichnis als Symbol des nur *in abstracto* gedachten Gegenstandes der Transcendenz. Die Spekulation macht Halt vor diesem Symbol, sie findet in ihm einen Anlehnepunkt und die Vernunft sieht in ihm gleichsam einen Schattenriss des von ihm dargestellten Gegenstandes und beurteilt danach dessen Wert und Bedeutung.

40. So weit stimmen wir anstandslos unserem Philosophen bei. Was das übrige anbelangt, so haben wir mancherlei daran auszusetzen.

Vor allem können wir nicht annehmen, dass der Symbolismus alles, was man über Gott und die religiösen Dinge denken und sagen kann, in sich schliesst. Nicht alle religiösen Begriffe können in Symbolen ausgesprochen werden, und nicht alle Symbole sind treue Abspiegelungen der durch sie vertretenen Transcendenzbegriffe. Wenn wir von Gott sagen: Er ist Geist, oder Liebe, so sind diese Ausdrucksweisen keine Symbole, wenigstens nicht in Sabatiers Sinne, denn er bestimmt den Charakter des Symbols dahin, dass es „das Unsichtbare und Geistige durch das Sichtbare und Materielle ausdrücke," was von Geist und Liebe nicht gesagt werden kann. Es ist wahr, man wendet ein Symbol nicht allein seiner Form wegen an, und vor allem nicht um seiner äusseren Kraft und Schönheit

Digitized by Google

willen, sondern wegen des religiösen Gedankens den es enthält, aber eben darum kommt es sehr auf die Art des gebrauchten Bildes an. — Aus diesem Grunde bedient man sich sinnlicher Bilder, um das Geistig-religiöse darzustellen und fordert von denselben, dass sie die von ihnen symbolisierten Gedanken möglichst zutreffend wiedergeben. Das ist das Massgebende bei der Annahme und Anwendung religiöser Symbole. Nun sind die Ausdrücke „Geist" und „Liebe" in dieser letzten Bedeutung nicht anzuwenden. Ausserdem kommt noch hinzu, dass man an ihnen nicht Inhalt und Form zu unterscheiden vermag, was Sabatier als zweites Merkmal des Symbols hinstellt. Lassen sich nicht alle Begriffe des religiösen Bewusstseins symbolisch ausdrücken, so bleibt in der Beleuchtung und Lösung der Fragen der religiösen Erkenntnistheorie neben dem Symbolismus auch für die metaphysische Spekulation ein Platz übrig.

Wiederum scheint uns nicht richtig, dass die Symbole oder — was dasselbe ist — die religiösen Begriffe und Ausdrücke überhaupt, durchaus subjektive Beziehungen zu Gott sein sollen, und dass sie nur aufs Gefühl einwirken, während sie dem Verstande undurchdringliches Geheimnis bleiben. Es ist ohne Zweifel scharf beobachtet und richtig gesagt, dass die Symbole unsere Beziehungen zu Gott, oder diejenigen Gottes zu uns aussprechen; sie sagen zugleich aber auch etwas über das Wesen Gottes aus. Wenn wir Gott absolute Wahrheit und Persönlichkeit, Geist oder Liebe, Leben oder Güte u. s. w. nennen, so glauben wir fest, dass er dies objektiv ist, denn sonst hätten wir ihn subjektiv als das nicht erfahren können. Was den Verstand betrifft, so haben wir zuerst darauf hinzuweisen, dass schon die Wahl der Bilder und Gleichnisse, die als Symbole dienen, eine rege Mitwirkung des Verstandes erheischt; denn soll der Verstand bei der Wahl und in der Beurteilung des am besten geeigneten Symbols für nichts gelten? Ist es nicht ein bewusster Akt des Verstandes, wenn man mit Sabatier zwischen ewigen und vergänglichen Symbolen unterscheidet? Beruht diese Einteilung nicht auf der Erkenntnis des Inhaltes, des Kernes des Symbols? Wir meinen: Gefühl und Verstand können nicht von einander völlig getrennt werden.

Digitized by Google

Die sich dem Gefühle enthüllenden Symbole würden dem Verstande nicht nur verhüllt oder vollständig unbegreiflich, sondern sogar unbewusst bleiben, man könnte nicht einmal wissen, dass man vor einem Geheimnis steht, wenn sie nur durch das Gefühl zu erfassen wären. Hier ist es am Platz, auf eine nähere Untersuchung über das Wesen des Gefühls — soweit es uns angeht — einzugehen.

41. Das Gefühl, beziehungsweise das religiöse Gefühl, ist nach Sabatier der eigentliche Sitz der Religion, es allein erfasst und versteht die Symbole, es ist der Urquell, aus welchem die Religion — wie bei Schleiermacher — hervorspringt. Was ist aber Gefühl?

An und für sich betrachtet ist Gefühl etwas rein Formelles, etwas, das für sich selbst keinen Charakter hat, sondern diesen erst durch ein bestimmtes Objekt erhält, mit dem es sich in Verbindung setzt; denn, wenn wir vom gewöhnlichen Sprachgebrauch absehen, der den Tastsinn mit diesem Namen bezeichnet, so können dann verschiedene Arten vom Gefühl in Betracht kommen, wie: sinnliches Gefühl, ästhetisches Gefühl, sittliches Gefühl, religiöses Gefühl u. s. f. Wie die Namen selber zeigen, sind die Objekte des Gefühls verschiedenartig. Für die eben angeführten Beispiele sind es: das Angenehme, das Schöne, das Verpflichtende, das Verehrungswürdige, welche unter bestimmten Verhältnissen uns die Empfindungen des Wohlbehagens, der Bewunderung, den Drang zu gehorchen oder zu verehren ins Bewusstsein rufen, und damit wir diese Empfindungen haben, müssen sie wirklich existieren. Ohne bestimmte Gegenstände oder Handlungen, die in uns die Empfindungen des Wohlbehagens, der Bewunderung u. s. w. erzeugen, gibt es kein sinnliches, ästhetisches Gefühl u. s. w. Forschen wir danach, worin das Gemeinschaftliche besteht, welches in all' dieser Verschiedenheit der Empfindungen eine Einheit zu erkennen ermöglicht, so finden wir es in unserer Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen und dadurch auf eine bestimmte Weise affiziert zu werden. Dementsprechend kann das religiöse Gefühl nicht ein Gefühl *sui generis* sein, das ohne die Stütze einer

Digitized by Google

Vorstellung, in Bewegung gesetzt wird. Die Hervorbringung von Vorstellungen ist aber Sache des Intellektes, des Verstandes, nicht des Gefühls. Das Gefühl, ein durch den Verstand aufgeklärtes Gefühl, bildet das Wesen der Religion. Man muss vor allem fühlen, was man glaubt, aber man soll zugleich auch kennen — wenn auch nur unvollkommen — was man glaubt. Die Priorität kommt immer dem Gefühl zu. Die Verehrung z. B. ist nicht anders denkbar, denn als Ausdruck einer Empfindung der Verehrungswürdigkeit, es muss aber dazu ein Objekt der Vorstellung vorhanden sein, welches dieselbe in uns hervorruft.

Der Inhalt des Gefühls braucht nicht ausschliesslich bewussten Vorstellungen entnommen zu sein, er kann auch etwas Aeusseres sein, in welchem Falle das Gefühl ohne Vermittelung einer bewussten Vorstellung erregt wird. Das geschieht besonders da, wo die Kunst als Symbolik der Religion dient. Im ersten Falle steht die Gefühlserregung mehr mit dem Denkvermögen in Verbindung, im zweiten mehr mit dem Schönheitssinn.

Nun lässt sich leicht erklären, dass die Einmischung des Verstandes in das Gefühlsleben stetig dessen Unwillen erregt. Gefühlserregung an sich hat in gewisser Hinsicht den Charakter des Genusses, und für den Genuss ist die Einmischung des Verstandes immer ein Hinderuis. Das Gefühl will sein Objekt unmittelbar erreichen, ein Wunsch, der vom Verstande mit seiner Zergliederung und Begriffsbildung vereitelt wird, indem er fortwährend bemüht ist, richtige Begriffe zu suchen und dieselben gegen allen Zweifel zu schützen und es dadurch nie zu einer unmittelbaren Anschauung des Gefühlsobjektes kommen lässt. Ferner wird der Genuss um so bequemer, je mehr das Geistige in sinnliche Formen gekleidet ist. Das Bild, das Symbol ergreift viel stärker als der Begriff. Auch darin lässt der Verstand das Gefühl unbefriedigt. Um den Wahrheitsgehalt der sinnbildlichen Vorstellung zu bestimmen, trachtet er immer wieder danach, sie zu zergliedern, und damit stört er das Gefühl, welches sich mehr an die Form als an den Inhalt hält. Die Folge davon ist, dass das Gefühlsleben dem Zwange des

Digitized by Google

Verstandes zu entrinnen strebt; in dem Masse aber, als ihm dies gelingt, läuft es auch Gefahr, in das andere Extrem, in krankhaften Mystizismus zu verfallen. Das Richtige liegt in der Mitte, zwischen den beiden Extremen. Gefühl und Verstand sollen sich zu einander so verhalten, dass weder das eine noch das andere in seiner Betätigung gehindert oder verletzt wird. Das Gefühl muss dem Verstande gehorchen, der Verstand dem Gefühle nachgeben.

42. Der oft gegen den Symbolismus angeführte Vorwurf, er münde in *Agnostizismus,* hebt sich von selbst auf, wenn man bedenkt, dass gerade der Symbolismus mit seinen Bildern und Gleichnissen das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und uns unvergleichlich leichter und zutreffender als jedweder Rationalismus und Mystizismus darstellt, und darauf kommt in der Religion alles an. Zu glauben, das Wesen Gottes ergründen oder bestimmen zu können, ist menschliche Anmassung, welche nur auf der Unkenntnis der Schranken des menschlichen Geistes und dessen, was man unter dem Namen „Gott" verstehen soll, beruht.

Das menschliche Wissen hinsichtlich der Erkenntnis Gottes erschöpft sich in der Annahme seiner Existenz, ohne sie aber irgendwie erklären zu können. Die drei Wege der alten Dogmatik: *via eminentiæ, causalitatis et negationis,* wie auch die Beweise für das Dasein Gottes und alles Nachgrübeln und Nachsinnen führen nicht über die Existenzannahme hinaus. Die Behauptung des *Thomas Aquinas:* „Comprehendere Deum imposibile est cuique intellectui creato" wird ewig Giltigkeit behalten. Und wir können noch die Worte *Rauwenhoffs* — nach welchem wir Thomas anführten — hinzusetzen, dass „die ernsten Geister aller Zeit lieber mit dieser Unmöglichkeit sich beschieden haben, als sich der Gefahr auszusetzen, von Gott zu klein zu denken."[1] Für diejenigen, die sich hiermit begnügen, fügen wir noch die Worte desselben Thomas hinzu: „Attingere vero Deum qualitercumque magna est beatitudo."

[1] Religionsphilosophie (deutsch von Lic. Dr. J. R. Hanne) S. 488.

Digitized by Google

43. Zum Schlusse des Paragraphen sei uns eine kurze Bemerkung gestattet.

Wir haben nämlich gesehen, dass Sabatier „das Ding an sich“ verwirft und sagten darauf, dass es ihm doch nicht gelungen sei, sich des „Dinges an sich“ zu entledigen. Die Darlegung des Subjektivismus und Symbolismus bestätigt unsere Behauptung. Redensarten wie:

„Die Erscheinungen selber haben in sich keinen eigentümlichen Seinsgrund, dieser liegt über der Erscheinungswelt.“ „Unter allen Dingen verbirgt sich irgend ein Geheimnis. Die Erscheinungen sind bloss Schleier.“ „An jedem lebendigen Organismus muss man zwischen dem Wesen und der Erscheinung unterscheiden, wie es eine Seele im Körper gibt. Der Körper ist die äussere Darstellung der Seele, obgleich er derselben nicht ähnlich ist.“ „Gott ist das eigentliche Sein an sich,“ u. dgl.

entbehren jedes Sinnes, wenn man den Unterschied zwischen „Ding an sich“ und „Erscheinung“ nicht annimmt. In der Tat scheint Sabatier diesen Unterschied angenommen zu haben, denn er operiert mit ihm. Also: Gott als letzter Grund der Dinge kann mit dem „Ding an sich,“ oder vielmehr „Noumenon“ identifiziert werden. Als Noumenon ist Gott, vom Standpunkte des Subjektivismus aus betrachtet, die Grundlage der Frömmigkeit und zugleich unerkennbar. Seine Unerkennbarkeit ruft den Symbolismus ins Leben, welcher Gott durch sinnliche Bilder anschaulich und erfassbar zu machen sucht.

Von dieser Seite aus betrachtet, steht Sabatier ganz auf Kantischem Boden.

Digitized by Google

VIII.

Der Evolutionismus der Religion.

44. Da die religiösen Symbole in ihrer Mehrheit nur inadäquaterweise die Begriffe des religiösen Bewusstseins darstellen, so folgt daraus, dass der Symbolismus nicht nur sehr veränderlich, sondern auch stets neuen Auslegungen unterworfen ist. Diese Veränderlichkeit ist jedoch nicht unbegrenzt, sondern sie ist in gewissen Grenzen eingeschlossen, denn die grossen religiösen Schöpfungen sind Organismen und jeder Organismus trägt in sich selbst, vermöge der Bestimmung seiner eigentümlichen Natur, das genaue Mass seiner Umbildungsfähigkeit. In jedem lebendigen Organismus gibt es ein Prinzip der Stabilität und ein Prinzip der Bewegung. Wie das menschliche Wesen seine Identität, wie die Sprache eines Volkes einen festen Grundstock, trotz der steten Veränderungen, denen sie beide unterliegen, bewahren, so tut es auch die Religion. Ihre äussere Form wird sich je nach der Rasse, dem geographischen Milieu und den Zeitverhältnissen verändern, ihr Typus, ihr organisches Prinzip bleibt aber dasselbe. Formen, die sich nicht mehr biegen, Symbole, die für eine lebendige, neue Auslegung nicht mehr empfänglich sind, veraltete Dogmen und Riten gehen zu Grunde, die Religion bleibt aber in ihrem Wesen immer die gleiche. In neue Formen gekleidet, durch neue Symbole zum Ausdruck gebracht, setzt sie ihr Leben unaufhörlich fort. Das Gesetz des Geisteslebens ist auch das Gesetz des religiösen Denkens. Das religiöse Bewusstsein verhält sich nämlich nicht immer gleichmässig: bald geht es gährend in ahnungsvoller Weise den Zeiten voraus und dann haben wir die Propheten und die Vorläufer, welche eine erst in der Zukunft sich erfüllende religiöse Entwicklung zum voraus anzeigen und vorbereiten, bald tritt das Gegenteil ein: die Propheten schweigen und die Religion bleibt hinter der Civilisation zurück. Zwischen den überlieferten, von der Autorität geschützten Begriffen und den neuen Anschauungen, die sich der menschliche Geist errungen hat, kommt es zum Kampf, wobei der aus der Vergangenheit ererbte religiöse Besitz in Gefahr zu geraten scheint;

Digitized by Google

jedoch die Furcht ist unbegründet, denn eine neue Synthese bildet sich stets wieder. Diese Umbildung geschieht in den meisten Fällen auf unbemerkbare Weise, aber sie steht niemals still, welche Hindernisse man ihr auch in den Weg legen möge. Der Fluss strömt immer weiter. Seine Wasser sammeln sich hinter dem Damm und steigen immer höher. Die einzige Wirkung des Dammes ist ein gewaltsamer Durchbruch des Wassers. Die Kirchen- und Dogmengeschichte weisen Beispiele für diese Erscheinung in Hülle und Fülle auf. (S. 400—410.)

Ausser und neben dieser Evolution der Elemente der religiösen Erkenntnis, nämlich der religiösen Symbole und Ideen, gibt es noch eine Evolution der Religion im ganzen. Diese letztere geht Hand in Hand mit der progressiven Entwickelung der Menschheit. Der Mensch ist im Zuge Geist zu werden, sagt unser Philosoph sehr oft. Der ersten, niedersten Stufe in der Entwickelung der Menschheit, dem Stadium, wo der Mensch dem Tiere noch ziemlich nahe steht, entspricht *die natürliche Religion*. Fast jeder Volksstamm hat auf dieser Stufe seine eigene Religion, welche mehr Sache des Instinktes ist. Höher stehen dann die Religionen der organisierten Völker, die *Nationalreligionen*, welche ihre Formen nach der geistigen Eigentümlichkeit der Nation normieren. Am höchsten stehen endlich die Religionen, die sich an die ganze Menschheit wenden und darum *universalistisch* genannt werden. Diese sind nicht die Frucht einer unbewussten Entwickelung, sondern die Schöpfung einiger erwählter Geister, in deren Innerem die alte Ueberlieferung infolge einer tiefen Krisis Läuterung und Erweiterung erfährt. Auf diese Weise steigt die Religion aus dem engsten Partikularismus und Egoismus durch das Zwischenstadium einer starren Gesetzlichkeit hinauf, bis zum allgemeinen menschlichen Universalismus, zum Prinzip der Liebe. Den Gipfel der universalistischen Religionen bildet *das Christentum*.

Dem äusseren Fortschritt in den Religionsformen entspricht ein gleichlaufender Fortschritt im Verständnis des Objektes der Religion selber, des Gottesbegriffes. — Vom *Animismus* erhob sich die Religion zum *Polytheismus*, um im *Monotheismus* zu endigen. Die Gottesidee, anfangs physisch gefasst, wurde mehr

Digitized by Google

und mehr vergeistigt und versittlicht, bis zuletzt im Christentum Gott für das Bewusstsein innerlich wurde und sich selber im Menschen als Prinzip der Rechtfertigung und des Heils offenbarte. Dieselbe Entwickelung zeigt sich auch in der *Geschichte des Gebets*. Aus dem Gebet und Opfer, welche ursprünglich Zwangsmittel waren, der Götter Ungunst oder Zorn abzuwenden, oder ihre Gunst zu gewinnen, sie den menschlichen Zwecken dienstbar zu machen, wurde ein geistiger Verkehr zwischen dem Menschen und Gott, und schliesslich ein Akt des Vertrauens und der Ergebung. (S. 111—115.)

45. Die evolutionistische Methode, von welcher Sabatier Gebrauch macht, und seine Vorliebe, das Wort „Evolution" anzuwenden, haben viele erschreckt. Deswegen hat man sein System *„naturalistischen Evolutionismus"* genannt. Man hat ihm weiter den Vorwurf gemacht, seine Weltanschauung wäre materialistisch, er erklärte die Dinge, nach der Art von Spencer, durch das Gesetz der Evolution allein und führte die Gesetze der sittlichen Welt auf diejenigen der Naturwelt zurück. Vor allem ist es der Genfer Professor *Gaston Frommel*, der — in seinem Werke: *„Le danger moral de l'évolutionisme religieux"* — diese Bedenken am lautesten ausspricht. Darauf hat Sabatier mit vollem Recht erwidert, das Wort „Evolution" sei in seinem System nicht gleich „metaphysische Lehre", sondern es weist nur auf Untersuchungsverfahren, auf eine Methode hin, die aus zwei wesentlichen Regeln besteht: Jede Tatsache, so wie sie sich zeigt, und zwar in der Ordnung, d. h. unter den Bedingungen, worin sie sich zeigt, zu beobachten: weil eine Tatsache ihre Wahrheit und Geltung nur in dieser Ordnung und Verkettung besitzt (Vorrede, VI—VII).

Die Evolution als Methode lehrt, dass das „Mehr" auf das „Weniger" folgt, das „Niedere" das „Höhere" produziert, und das „Höhere" sogar die Bedingungen seiner Hervorbringung und Existenz im „Niederen" vorfindet. Die Evolution als metaphysische Lehre behauptet nun nicht nur, dass das „Mehr" vom „Wenigeren" erzeugt und hervorgebracht wird, dass das „Niedere", indem es sich entwickelt, das „Höhere" erzeugt,

Digitized by Google

und dass das „Höhere" im „Niederen" die Bedingungen seiner Hervorbringung und Existenz, sondern auch seine vollständige und zureichende Ursache vorfindet. Offenbar, es liegt ein Abgrund zwischen diesen zwei Auffassungen der Evolution. — Sabatier folgt der ersten dieser zwei Arten, in seinem System, während Frommel die zweite kritisiert. Welch' grosses Gewicht Sabatier auf die Evolution als Methode legt und wie sehr er den Wert der Evolution als metaphysische Lehre bestreitet, erweisen uns die folgenden Worte: „Man kann kühn behaupten, dass die Evolution von nichts die Ursache sei, dass jede Entwickelung nur das liefern kann, was in dem neuen Keim, der sie erzeugt verborgen liegt, dass hunderttausend Blödsinnige niemals einen genialen Menschen ergeben, und dass, wenn der Mensch vom Affen abstammen sollte, doch alle Affen der Schöpfung zusammen niemals ein menschliches Bewusstsein liefern." (S. 181—182.) „Der Mensch stammt vom Affen ab", dies ist die Evolutionsmethode, welche einfach die Aufeinanderfolge festsetzt. „Alle Affen der Schöpfung zusammen liefern niemals ein menschliches Bewusstsein", dies ist die Negation der metaphysischen Evolution, welche behauptet, dass ein menschliches Bewusstsein ein vervollkommnetes Affenbewusstsein sei. In dem einen wie in dem anderen Falle ist die Aufeinanderfolge da, es gibt aber zugleich zwischen den beiden Fällen ein Qualitäts-, oder vielmehr einen Wesensunterschied. Aus der Kategorie der Qualität ergibt sich die Negation der absoluten Kontinuität und die Bejahung der Tatsächlichkeit und Unreduzierbarkeit der spezifischen Unterschiede. Das „Mehr" kann dem „Weniger" nachfolgen, jedoch das „Mehr" ist nicht durch das „Weniger" erzeugt. „Die Evolution ist die tatsächliche Ursache von nichts."

Was Sabatier unter Evolution versteht, ist also nichts mehr, als das allgemeine Gesetz der Entwickelung, in welcher alles Dasein begriffen ist. Mit der Entwickelung des Menschen, der nie still steht, sondern beständig vorwärts strebt, der sich gerade hierdurch vom Tiere unterscheidet und über dasselbe erhebt, entwickelt sich notwendig auch die Religion, die einen Teil seines Innenlebens bildet. Wenn er in vernünftiger und

Digitized by Google

sittlicher Einsicht weiter schreitet auf der Bahn des Wissens, in die Herrschaft über die Natur, so muss unbedingt auch seine Religion hiermit gleichen Schritt halten, kraft des Gesetzes der Einheit des menschlichen Geistes, welches das Hauptgesetz der religiösen Entwickelung bildet. Die Veränderung des Kultus und der Dogmen, ihr wechselvolles Schicksal mit ihrem Untergehen und Wiederauftauchen dürfen nicht mit der Entwickelung der Religion selbst, d. h. des religiösen Bewusstseins, der religiösen Ideen verwechselt werden. Dieselben bilden nicht die Entwickelung der Religion und gehen nicht einmal derselben voraus, nehmen keinen Anteil am Vorbereitungsprozess derselben, sondern folgen ihr nach. Wenn das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott reiner, und damit die Einsicht in das Wesen dieser Beziehung klarer geworden ist, so stellt es an die religiösen Formen höhere Ansprüche und fordert, dass diese ihm entsprechen. *Feuerbach* hat eine grosse Wahrheit ausgesprochen in seinem Satze: „Der Mensch hat Gott nach seinem Bilde geschaffen", denn je nach der Gesinnung des Menschen wird sein Gott ein friedlicher oder ein kriegerischer, ein grausamer oder blutiger oder ein liebevoller Gott.

Als wie der Mensch so ist sein Gott, so ist sein Glaube,
Aus geist'gem Aether bald, und bald aus Erdenstaube.
(Friedr. Rückert. Weisheit des Brahmanen.)

Den Veränderungen der religiösen Vorstellungen und Handlungen geht immer eine innere Veränderung voraus, welche wir die eigentliche Entwickelung der Religion nennen können. Diese unaufhaltsamen Veränderungen und Wandlungen sind kein verwirrendes, sondern ein grossartiges Schauspiel, die Arbeit des menschlichen Geistes, um, für die sich mehr und mehr klärende religiöse Idee und für das immer noch höher gestimmte religiöse Verlangen, einen geeigneteren und vollkommeneren Ausdruck zu finden und dennoch kein Wechselspiel menschlicher Laune, sondern die ewige Wirksamkeit des göttlichen Geistes.[1]

[1] *C. P. Tiele:* Einleitung in die Religionswissenschaft. I. Teil, 2. Vorlesung: „Begriff der Entwickelung der Religion".

Digitized by Google

46. Sehen wir richtig, so könnte man, ohne die geringste Befürchtung, widerlegt zu werden, die Evolution Sabatiers als eine Revolution betrachten, als das Gesetz eines, diskontinuierlichen Grade durchlaufenden Wechsels, und eine zu kritischen Momenten herantretende Umwälzung des religiösen Bewusstseins.

Der Inhalt des religiösen Bewusstseins, obwohl von Sabatier nicht näher bestimmt, jedoch in vollem Einklang mit seiner Philosophie — besteht in den Vorstellungen von Gott und vom Uebel, dies letztere besonders unter der Form des geistigen Uebels oder Elends, und des damit eng verbundenen Wunsches nach Begreifung oder Erlösung, wie es von Siebeck aufgefasst ist.[1]

IX.

Der Ursprung der Religion.

47. Bevor wir Sabatiers Ansicht über den Ursprung der Religion folgen lassen, wollen wir uns klar machen, was unter „Ursprung der Religion" zu verstehen ist. „Wenn man nach dem Ursprung der Religion fragt, so kann diese Frage einen doppelten Sinn haben: man wünscht entweder zu erfahren, wie eine bestimmte Religion entstanden ist, oder wie die Religion überhaupt entstanden ist. Die erste Frage hat die Religionsgeschichte zu beantworten, die zweite die Religionsphilosophie".[2] Mit der zweiten Frage, d. h. mit der Untersuchung nach dem Borne des seelischen Lebens des Menschen, aus welchem die Religion hervorquillt, beschäftigen wir uns im folgenden. Da aber eine auch nur annähernd befriedigende Antwort dieser Frage ohne die Zuhilfenahme der Religionsgeschichte

---

[1] Religionsphilosophie, S. 5, 23, 48, 49 und öfters.

[2] *Ed. von Zeller*, „Ueber Ursprung und Wesen der Religion" in „Vorträge und Abhandlungen" Band II, S. 5. Auch *Rauwenhoff*, „Religionsphilosophie", S. 24, 25 und *C. P. Tiele*, „Einleitung in die Religionswissenschaft".

Digitized by Google

nicht möglich ist, so werden wir uns auch auf die Ergebnisse dieser letzteren berufen. Die Erklärung des Ursprungs der Religion darf nicht darin gesucht werden, worin die Religion sich zuerst dargestellt haben mag, sondern in dem, was zu der ersten Darstellung der Religion geführt hat, d. h. man muss untersuchen, welches die psychologischen Voraussetzungen sind, die im Innern des ersten religiösen Menschen vorgegangen sein müssen und die Triebfedern, die ihn zur Religion geführt haben. Die Beobachtungen über die Seele der Kinder und der Naturvölker, wie sie zur Religion kommen, die auf der Voraussetzung, dass die Gesetze der menschlichen Seelentätigkeit immer dieselben gewesen sind, beruhen, gewinnen eine grössere Wahrscheinlichkeit, wenn dieselben mit den Erforschungen und mutmasslichen Angaben der Religionsgeschichte über den Ursprung der Religion übereinstimmen. Eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion haben bis jetzt weder die Religionsphilosophie, noch die Religionsgeschichte, noch beide zusammen geben können und vielleicht werden sie dies auch nie erreichen, da „der Ursprung der Religion im Geiste des Menschen nachweisen, den Punkt aufzeigen heisst, wo noch nicht religiöse Lebenskräfte des Menschen zu dem Lebenskeim der Religion sich verbinden und diesem Lebenskeim zu den Religionen der Menschheit gestalten".[1] Das ist aber weder psychologisch erreichbar — denn die Schlüsse, die man aus den Beobachtungen über das Seelenleben der Kinder und der Naturvölker zieht, lassen sich nicht ohne schwere Bedenken direkt auf das Seelenleben des ursprünglichen Menschen anwenden — noch historisch, da die Religionsgeschichte auf ihrer heutigen Stufe nicht einmal etwas Bestimmtes über die erste Form der Religion der Menschheit zu sagen vermag.

48. Nach Sabatier entsteht die Religion aus dem Konflikt zwischen Denken und Handeln, Wissen und Gewissen, positiver Wissenschaft und Moral, innerer und äusserer Welt, wie folgt:

---

[1] *C. Holsten*, „Ursprung und Wesen der Religion" in „Protestantischer Kirchenzeitung" 1886, S. 701—714.

Digitized by Google

Das Prinzip, nach welchem die Wissenschaft ihre Stoffe ordnet und gestaltet, ist das Prinzip der Kausalität, welches zwar nur im erkennenden Ich existiert, aber zum Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Dinge übertragen wird. Die Aufgabe und Tätigkeit der positiven Wissenschaft besteht eben in der Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Erscheinungen. Je mehr es ihr gelingt, dasselbe auszudehnen und alles in das Netz absoluter Notwendigkeit zu ziehen, desto mehr nähert sie sich ihrem Ziele. Hat sie ein Phänomen in seine räumlich-zeitliche Verkettung wahrgenommen, seine vorhergehenden wie seine begleitenden Bedingungen festgestellt, so hat sie ihre Aufgabe erfüllt. Die Wissenschaft ist demnach streng deterministisch. Dieser deterministischen Auffassung des Weltalls tritt aber eine nicht minder starke Tatsache entgegen. Das erkennende Ich ist nämlich eine aktive Macht, es wirkt durch sittliches Handeln auf die Welt ein. Das sittliche Handeln kann man nur unter der Idee eines Zieles, d. h. unter dem Gesichtspunkte der Teleologie begreifen. Mechanismus und Teleologie sind aber unverträgliche Gegensätze. Ein tragischer Konflikt entsteht zwischen den beiden. Der wissenschaftliche Determinismus hebt die Möglichkeit des sittlichen Handelns auf, und das sittliche Handeln durchbricht den Determinismus der Wissenschaft. Ich fühle, dass alles bedingt, bestimmt, verursacht, absolut notwendig ist, und ich will doch sittlich, also frei handeln. Je mehr ich ersterem nachgebe, desto mehr schwindet mein Wille sittlich zu handeln. Ich bin somit in meinem Ich selbst gespalten: ich soll nicht tun, was ich weiss und kann nicht tun, was ich soll. Ich bleibe im Schwanken zwischen einem Wissen, das gar nicht sittlich ist, und einer sittlichen Forderung, die keinen wissenschaftlichen Charakter hat. Die Intelligenz tötet in mir den Willen. Wenn die Moral verfällt, so bewirkt sie notwendig auch den Untergang der Wissenschaft. Auf diesen philosophischen Dualismus zwischen einer Wissenschaft, die unfähig ist, eine allgemein anerkannte Sittenlehre zu erzeugen, und einer Sittenlehre, die der Gegenstand der positiven Wissenschaft nicht zu werden vermag, läuft unser modernes Denken hinaus. Da es nicht nur Dinge

Digitized by Google

gibt, die das Denken nicht kennt, sondern auch solche, die es nie kennen kann, so ist das Wissen selbst nur ein melancholisches Gefühl von einer Unwissenheit, die sich als solche erkennt. Wie das Wissen, so erfüllt auch das, was ich Freude und Glück nenne, nicht meinen Wunsch, sondern es bringt vielmehr nur Enttäuschung mit sich, denn die Freude trägt in sich selber den Grund ihrer Erschöpfung, das Wohlgefallen verwandelt sich in Ekel, und in der Freude selbst steckt schon der Stachel des Schmerzes. Dasselbe gilt auch von der sittlichen Tätigkeit. Ich will das Gute tun, aber das Böse hängt sich mir an. Ich tue nicht das, was ich billige, und das, was ich tue, billige ich nicht. Ich fühle mich in meinem Wollen frei, aber ich bin ein Sklave in meinem Handeln. Je mehr Kraft ich anwende, um eine ideale Gerechtigkeit zu erreichen, um so mehr erscheine ich mir vor dieser idealen Gerechtigkeit als Sünder.

Woher kommt mir nun die Befreiung? Wer hilft mir aus diesem Konflikte? Die Wissenschaft vermag es nicht. Sie schärft noch mehr den Widerspruch zwischen Denken und Handeln, zwischen der physischen und moralischen Welt, schafft neue Kräfte für den Kampf, in welchem das menschliche Ich mit sich selber begriffen ist und bringt es zur Erschöpfung seiner Lebensquellen.

Die Religion allein löst dieses Problem. Sie gleicht den ursprünglichen Widerspruch des menschlichen Geistes aus und bringt dem Ich die weisse Flagge entgegen, welche das Aufhören des inneren Krieges und den Friedensschluss mit sich selbst bedeutet. Aus diesem Konflikte entspringend, weist sie uns auf das Prinzip, von welchem unser Dasein abhängt, nämlich auf den Ursprung und das Ziel unseres Lebens hin. Der Glaube an das Leben ist nichts anderes als eine höhere Form des Erhaltungstriebes, ein Ausdruck des Verlangens eines jeden Wesens, in seinem Dasein zu beharren. In der Religion wird das geistige Wesen — indem es Vertrauen gewinnt zu dem Allgeiste, von dem es abhängt und mit ihm in innere Lebensgemeinschaft tritt — seiner eigenen Würde gegenüber der Gesamtheit der Dinge, gewiss. Die Macht, von welcher das

Digitized by Google

Ich und das Universum abhängen, kann für mein Bewusstsein nur eine geistige Macht sein. Ich und Universum können sich deshalb versöhnen, denn beide haben in diesem geistig erfassten Allwesen einen gemeinsamen Grund und einen gemeinsamen Zweck. Der Lauf meines Geisteslebens, der mit dem Konflikte der beiden Gegensätze: des Selbstbewusstseins und der Welterfahrung begann, schliesst endgiltig in einem dritten ab, in welchem die beiden anderen eine höhere Einheit finden, nämlich: in dem Gefühle ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Gott.

Noch deutlicher kann man die Entstehung der Religion aus der folgenden Erwägung herleiten:

Der Mensch trägt ein doppeltes Bewusstsein in sich, nämlich: den Ertrag aus der Erkenntnis seiner Umgebung oder sein *Weltbewusstsein* und das, was er im sittlichen Handeln betätigt, sein aktives *Selbstbewusstsein*. Obwohl Welt- und Selbstbewusstsein einander bedingen und notwendige Korrelate sind, geraten sie doch in einen tötlichen Konflikt. Das Ich will sich der Welt bemächtigen und wird am Ende von der Welt verschlungen. Das Denken triumphiert über die Naturwelt und behandelt sie geringschätzig, die Natur nimmt aber Rache und reisst das Denken in den Abgrund. Das Selbstbewusstsein will das Weltbewusstsein wieder für sich gewinnen, aber das letztere verschlingt das Selbstbewusstsein. Die Lösung des Konfliktes kann nur in dem Bewusstsein vom Sein an sich, vom höchsten Sein, von Gott, gegeben sein. Gott erfüllt das Bedürfnis nach etwas Höherem, von welchem Geist und Natur, Ich und Welt gleich abhängig sind. Das ist das einzig mögliche Mittel, um dem Konflikte des Ich mit sich selbst zu entrinnen. Gott lässt sich im Denken unter der Form des logischen Gesetzes und im Willen unter der Form des Sittengesetzes wirksam und gegenwärtig fühlen.

Die Entstehung der Religion im menschlichen Geiste ist ein Akt praktischer Natur, der in einem Aufschwung des Vertrauens besteht und nicht in einem logischen Beweis; in einer Gewissheit, die nicht wissenschaftliche Beweise, sondern eine Tat der sittlichen Energie voraussetzt. Man muss entweder diese Tat vollziehen, oder sterben. Diese praktische Nötigung

Digitized by Google

schliesst aber auch die Möglichkeit einer theoretischen Lösung in sich und zwar auf zweierlei Arten: zuerst psychologisch, denn das Ich der reinen Vernunft ist auch das Ich der praktischen Vernunft und fühlt sich als ein und dasselbe Subjekt im Erkennen und Handeln; sodann spekulativ, denn in dem Glauben an die Oberherrschaft des Geistes in uns und in der Welt liegt für uns die Gewissheit, dass Mensch und Welt das Prinzip und Ziel ihres Wissens im Geiste haben. In dem in uns gegenwärtigen Gott versöhnen sich — wenigstens hoffen wir es — das Ich und die Welt, die sich sonst in gegenseitiger Anfechtung und in Streit befinden (S. 14—24, 360—368).

49. Die Ansicht Sabatiers von der Entstehung der Religion ist überhaupt nicht neu. Als Vorgänger können *Feuerbach*,[1] *Schleiermacher*,[2] *Ed. von Zeller*,[3] *Ed. von Hartmann*[4] und die Theologen *Ritschl*,[5] *Lipsius*,[6] *Biedermann*[7] und *Pfleiderer*[8] genannt werden. Zweifelsohne ist die allgemeine, dieser Ansicht zu Grunde liegende Idee von jedem dieser Gelehrten auf verschiedene Weisen behandelt worden. Es ist im Grunde aber bei allen derselbe Gedanke.

Einseitig und unzureichend, wie jede Theorie, welche die Entstehung der Religion durch den Hinweis auf die Wirksamkeit eines einzelnen Faktors im menschlichen Bewusstsein zu erklären versucht, ist auch die Theorie Sabatiers. Ja, sie bietet sogar manche Schwierigkeiten, welche die übrigen mit der seinen verwandten Theorien nicht bieten.

50. Es ist unstreitig, dass der Naturmensch, indem er sich in seinem Dasein und Wohlergehen von den umgebenden

[1] „Das Wesen der Religion“ und „Das Wesen des Christentums“.
[2] „Reden über die Religion.“
[3] „Vorträge und Abhandlungen“, der angeführte Aufsatz.
[4] „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung.“
[5] „Theologie und Metaphysik“, „Rechtfertigung und Versöhnung.“
[6] „Lehrbuch der Evangelisch-Protestantischen Dogmatik.“
[7] „Christliche Dogmatik.“
[8] „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“, Band II.

Digitized by Google

Naturelementen und -Ereignissen bedroht sieht, nach einer Hilfe und Unterstützung sucht, die er bei einer Macht, der die Welt unterworfen ist, zu finden glaubt. Diese Macht offenbart sich in den wohltätigen Naturerscheinungen, denen der Mensch seinen Lebensunterhalt verdankt und die er darum personifiziert und anbetet. Aber die Vorliebe Sabatiers für Antinomien drängt ihn zu einer so tragischen Schilderung des Konfliktes zwischen dem Welt- und Selbstbewusstsein im Geiste des Menschen, dass an etwas Gutes in der Natur kaum mehr zu glauben ist. Wir verkennen diesen Konflikt nicht, bestreiten jedoch, dass er so gross sei, wie ihn unser Philosoph schildert und behaupten auch, dass er unzureichend ist, die Entstehung der Religion zu erklären.

Wollen wir den Konflikt näher betrachten. „Nackt und schutzlos auf diesen kaum erkalteten Planeten geworfen, zitternd auf einem Boden wandelnd, den er noch unter seinen Füssen erzittern fühlte, lebte der Mensch in einem Zustande des Elends und der Not, der sein Herz mit unendlichem Schrecken erfüllte." In diesen beredten Worten malt Sabatier den Zustand des ersten Menschen aus (S. 13).

Warum hätte denn der Mensch zu Anfang seines Daseins so sehr zittern, warum bangen sollen? Gänzlich abgesehen vom paradiesischen Garten der biblischen Legende und allein vom Standpunkte des Evolutionismus aus bezweifeln wir dies Schauerbild, denn eins der Lieblingsprinzipien des Evolutionismus ist es, dass die Wesen, wenn sie ins Leben kommen, dem Milieu, in dem sie entstehen, so vorzüglich angepasst wären, dass die Evolutionisten sogar sagen: Das Milieu schafft sie. Zwischen dem Wesen und dem Milieu soll eine vollkommene Adoption stattfinden. Weshalb sollte der Mensch eine Abweichung davon machen? Die Erde kann sich zum Menschen vom ersten Tage seiner Existenz an, nicht so ungastlich, so abweisend verhalten haben. Der Mensch kann auch nicht für den Kampf ums Dasein von der Natur so mangelhaft ausgerüstet gewesen sein, mindestens muss er so viel als jedes andere irdische Wesen zur Ausstattung bekommen haben, und wenn er vom Affen abstammen sollte, so muss er den niederen Wesen doch weit

Digitized by Google

überlegen gewesen sein. Fehlte es ihm an giftiger Zunge, scharfen Zähnen, spitzigen Krallen, furchtbaren Hörnern, flinken Füssen, grosser Muskelkraft und sonstigen tierischen Vorzügen, so stand ihm der Verstand zu Gebote, kraft dessen er all' diese Mängel reichlich zu ersetzen vermochte. Weshalb dann zittern und bangen, weshalb in Furcht vor der Natur vergehen? „Die Furcht betäubt und macht dumm," sagt unser Philosoph. Wie verwandelte sich dann die Furcht in Hoffnung, wie soll sich der Naturmensch unter solch' ungünstigen Bedingungen einen Begriff von der höheren Würde des Geistes, welcher ihn zur Religion führte, gebildet haben? Sollten die Himmel des Psalmisten, die den Ruhm Gottes verkünden, die Sonne Jesu, die über Gute und Böse aufgeht, ihm nichts von der Herrlichkeit des *κόσμος*, in natürlicher, aber eben darum für seinen Verstand sinnvoller und beredter Sprache, aufgedeckt und die Furcht aus seinem Herzen verjagt haben? Ohne dies hätte der Mensch immerdar im Zustande der Furcht verweilen müssen und niemals zur Religion gelangen können, denn die Furcht allein vermag nicht Religion zu erzeugen. Nicht die Natur selber flösst dem Menschen Furcht ein, sondern seine Einbildungskraft macht ihn furchtsam. Diese sieht in Erdbeben, Mond- und Sonnenfinsternis, Gewitter, Blitzstrahl wildem Tier u. s. f. böse Geister, Dämonen. Der Gewissensbiss verschlimmert und vervielfältigt die dem Menschen feindlichen Naturmächte.

Vom Universum an sich können wir eher behaupten, dass es dem Menschen wohl will, als dass es ihm feindlich gesinnt ist, denn die Sonne leuchtet dem Menschen, erwärmt ihn durch ihre Strahlen und befruchtet seinen Acker, Mond und Sterne erhellen ihm die Nacht, die Erde nährt ihn u. s. w. Das Universum ist also nicht nur das Theater, auf dessen geräumiger Bühne das Leben und die Tätigkeit des Menschen sich abspielt, sondern auch sein Mitarbeiter. Was nützte dem von *Pascal* als Schilfrohr hingestellten Menschen das Bewusstsein seiner Ueberlegenheit dem Universum gegenüber, wenn es ihn vernichten würde? Und das könnte es tun, wenn es dem Menschen feindlich gesonnen wäre. Es würde — wie

Digitized by Google

Pascal sagt — ein Wassertropfen genügen, den Menschen zu vernichten, aber trotz der unzähligen Kataklysmen, die das Aussehen der Erde verändert haben, besteht der Mensch immer noch auf der Fläche des Erdballs und dringt mehr und mehr in die Geheimnisse des Universums ein, so dass er demselben gewissermassen befiehlt. Bedeutet das eine ausgesprochene Feindschaft zwischen dem Menschen und der Aussenwelt? Heisst das ein so tragischer Konflikt, wie ihn unser Philosoph schildert? Nein. Wenn es einen Konflikt gibt — und das lässt sich nicht in Abrede stellen — so ist er ein späteres Erzeugnis des völlig entwickelten Geisteslebens des Menschen. Erst nachdem der Mensch eine über der Welt stehende und ihr befehlende Macht, von der er auch abhängig ist und deren Willen er nachzugeben sich bemüht, erkannt hat, nachdem er den sittlichen Trieb, das Streben nach Gutem in seinem Herzen, als ein von dieser Macht auferlegtes Gebot angesehen, und jedes Abweichen von diesem Streben als ein Vergehen betrachtet hatte, erst dann vergrösserte sich der Konflikt und nahm an Schärfe und Intensität zu. Das kleinste, winzigste Ereignis in der Natur, infolgedessen dem Menschen ein Schaden, ein Aerger, eine Unannehmlichkeit widerfuhr, ja sogar das Natürlichste in der Natur, der Tod, wurden als eine Willensäusserung, als ein Werkzeug in der Hand dieser Macht angesehen, um den Menschen, für irgend einen Ungehorsam ihr gegenüber, zu strafen. Der Mensch greift nach allen denkbaren Mitteln: Opfern, Gebeten, Fasten, Selbstkasteiungen, Zauberei, Magie u. drgl., um die Wut der ihm feindlich gewordenen Macht zu beschwichtigen. Das tut er auch in solchen Fällen, wo er sich gar nicht bewusst ist, was er sich hat zu Schulden kommen lassen. Es sind vielleicht — so denkt er — ein Gedanke, eine Tat, die ich gänzlich vergessen, oder die ich für richtig und erlaubt gehalten habe, oder die schlechten Gesinnungen und Taten meiner Eltern, Kinder, Verwandten, Bedienten u. s. f., wofür ich mir die Ungunst der weltregierenden Macht (oder Mächte) zugezogen habe. Ein klassisches Beispiel für diese unsere Behauptung bietet die schöne tiefsinnige Dichtung des alten Testaments, *Hiob* dar. Der rechtschaffene

Digitized by Google

pietätvolle Hiob bringt Jahve jeden Abend ein Opfer dar, für die im Laufe des Tages von seinen Kindern, seiner Frau und Dienerschaft begangenen, ihm nicht bekannten Sünden. Dem rechtschaffenen Hiob geht aber auf einmal sein ganzer Reichtum verloren, ihm sterben sämtliche Kinder, und zuletzt wird er selbst von einer schweren Krankheit befallen. All dies kann man als natürlich ansehen, der fromme Hiob sieht doch in allem die Hand Gottes, obwohl er sich gar nicht bewusst ist, durch etwas gegen Jahve gesündigt zu haben. Seine Freunde sehen in seinem Unglück auch die Hand und Tat Jahves, nur mit dem Unterschiede, dass sie Hiob für schuldig halten. Die daraus entstandene, lange, heisse Debatte über die Ursache der dem Rechtschaffenen widerfahrenden Unglücksfälle, weicht nicht von dieser Ansicht ab, dass Gott der Spender des Glücks und Unglücks sei, dass er sich der Naturelemente und -Ereignisse bediene, um seinen Willen, seine Gunst oder Ungust zu äussern. Hätte Hiob an keinen Gott geglaubt, so hätte er weniger den Wechsel seines Schicksals empfunden, denn er hätte darin ein reines Spiel des Zufalls erblicken können.

Die Idee von der Sünde, die eine Religion, einen Gott und ein Verhältnis des Menschen zu ihm voraussetzt, vergrössert und vermehrt den Konflikt zwischen dem Menschen und der Natur. Ohne diese Idee von Sünde, ohne eine tiefe Religiosität hätte der Apostel Paulus von dem schweren Leiden des Menschen und der Natur unter der Last der Sünde nicht sprechen können, wie er es im Römerbrief tut, worin er auch dartut, dass ohne Gesetz — als Willensäusserung Gottes — es keine Sünde gegeben hätte, wie denn auch die Rechtswissenschaft in einem ihrer Grundsätze ausspricht: „*Nulla lex, nulla praevaricatio*".

Hieraus — ohne weitere Beispiele und Beweise anzuführen — glauben wir uns berechtigt den Schluss zu ziehen, dass die Religion einerseits zwar den Konflikt zwischen Menschen und Natur vergrössert und verschärft, andererseits aber besänftigt sie diesen Konflikt, indem sie ihn auf den Willen der welt- und menschregierenden Macht (oder Mächte) zurückführt, ihn als ein Werkzeug dieser Macht zur Vollstreckung

Digitized by Google

ihrer Pläne zeigt, und da diese Macht als eine gute, dem Menschen wohlwollende gedacht ist, so ist der Konflikt dazu da, um der sittlichen Beförderung des Menschen Vorschub zu leisten. An und für sich wird der Konflikt dadurch nicht verkleinert, er bleibt derselbe wie zuvor, aber er nimmt an Bedeutung beträchtlich ab. Das ist das einzige, was die Religion für die Ausgleichung dieses — von ihr selbst grossgezogenen — Konfliktes tut, und überhaupt tun kann.

Wenn also der Konflikt zwischen dem Menschen und der Natur ohne das Hinzukommen der Religion nicht so gross sein kann, wie ihn Sabatier ausmalt, sondern die Religion erst hinzutreten muss, damit er so gross werde, dann kann er auch nicht die Quelle sein, aus welcher die Religion hervorspringt. Nicht weniger ohnmächtig, als der Konflikt zwischen dem Ich und der Natur, was die Entstehung der Religion anbetrifft, zeigt sich auch das Ich mit sich selbst, der Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, oder zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, dem Denken und Wollen, dem Wissen und Gewissen. Vor allem bestreiten wir, dass das Gewissen eine Tochter des Schmerzes ist, dass das Wissen auf das Wollen tötliche Wirkungen ausübt. Wenn wir dies unserem Philosophen auch einräumen wollten, so würde er doch gar nicht dadurch gewinnen, denn wenn das Wissen das Wollen tötet und wenn die Entstehung und Erhaltung der Religion im menschlichen Geiste eine Tat des Wollens, der sittlichen Energie ist, wie Sabatier behauptet, dann würde die Religion keinen Platz mehr im Geiste der Gelehrten finden.

51. Die dramatische Schilderung des Konfliktes des Ich mit sich selbst und mit der Aussenwelt ist von Sabatier derart geschildert, dass von etwas Gutem in der Natur kaum die Rede sein könnte, was er jedoch nie und nirgends ausdrücklich behauptet. Wenn aber die hohe Macht, von der er den Menschen und die Natur abhängig sein lässt, sich durch nichts dem Menschen gütig erweist, wie soll dann der Mensch auf den Gedanken kommen, sie als ihm gütig gesinnt zu betrachten, ihr zu vertrauen, von ihr zu hoffen, dass sie ihm in seinem

Digitized by Google

schweren Kampfe mit sich selber und mit der Natur unterstützen und ihn schliesslich siegen lassen wird? Was veranlasste den Menschen auf die Gottes Güte ihm gegenüber zu schliessen, wenn gerade seine körperliche und geistige Beschaffenheit zu der Beschaffenheit der Aussenwelt — beide Geschöpfe desselben Gottes oder mindestens doch unter seiner Macht stehend — in stetem Konflikte miteinander sind? Wie und warum sollte er in besonderer Gunst bei Gott stehen, so dass er ihn vor der übrigen Welt bevorzugen würde? Oder anders ausgedrückt: Wie bringt sich der Mensch in ein Verhältnis zu Gott? Denn, ohne ein Verhältnis des Menschen zu Gott und ein solches Gottes zu ihm, gibt es keine Religion. „Gott religiös erkennen, heisst ihn im Verhältnis zu uns erkennen", sagt unser Philosoph. Wäre man nicht logisch berechtigt, aus diesen Prämissen einen pessimistischen Schluss zu ziehen, auf den Gedanken von einem allmächtigen, aber bösen Gott zu kommen, zu einer Religion der Verzweiflung zu gelangen, oder einen religiösen Dualismus anzunehmen? Uns dünkt, unser Philosoph wäre konsequenter gewesen, wenn er diesen Schluss gezogen hätte, oder — damit die Inkonsequenz nicht zu gross sei — hätte er, wie Siebeck, den Charakter der Religion als in der Weltverneinung bestehend ansehen müssen, was aber gegen die herrschende Auffassung des Christentums verstossen würde, das er selbst als die höchste, vollkommenste Stufe der Religion anerkennt.

52. Der Konflikt mit sich selbst und mit der Aussenwelt könnte nicht den Naturmenschen zur Annahme einer einzigen Macht in der Natur bestimmen, von welcher er und die Natur abhängig wären. Das wäre notwendig gewesen, um dem harten Konflikte, dessen Opfer er war, ein Ende zu bereiten. Stände die Welt unter der Herrschaft mehrerer — guter und böser, miteinander ringender — Mächte, so hätte der Urmensch, in seiner Not, bei ihnen keinen Schutz, keinen Ausgang aus dem Konflikte finden können, da sie selber in Konflikt und argem Kampfe miteinander waren. Die Einheit sollte mindestens dadurch gegeben sein, dass die Götter- und Dämonenscharen unter der Herrschaft eines obersten Getost wie Zeus bei den

Digitized by Google

Griechen, Jupiter bei den Römern, Jahve bei den Hebräern, die Dreiheit: Brahma, Vischnu und Siva bei den Indern u. s. f. gestanden hätten. Die Religionsgeschichte lehrt uns aber, dass die Religion weder durch Monotheismus, noch durch Katenotheismus begonnen hat, und folgende auf die Völkerpsychologie gestützte Erwägung gibt die Erklärung dazu: Der Naturmensch war zu unerfahren, der Umkreis seiner Erkenntnisse und Beobachtungen zu beschränkt, sein geistiges Vermögen noch zu unentwickelt, als dass er sich zu solchen abstrakten Begriffen hätte erheben können.

Der Konflikt im geistigen Leben des Menschen kann also höchstens bei dem modernen, geistig entwickelten, gebildeten Menschen eine Erklärung für die Entstehung der Religion, aber keineswegs für den Ursprung der Religion in der Menschheit abgeben. Freilich verkennt unser Philosoph die Ergebnisse der Religionsgeschichte nicht und es wäre ihm nie eingefallen zu behaupten, dass die erste Form der Religion der Monotheismus oder der Katenotheismus gewesen wäre. Im Gegenteil, wir sahen, dass er in der Entwicklung der Religion drei Stufen annimmt: Stammes-, National- und Universalreligion, oder Animismus, Polytheismus und Monotheismus. Wenn man aber aus dem obengenannten Konflikte die Entstehung der Religion abzuleiten bestrebt ist, so fällt man unvermeidlich in alle von uns hervorgehobenen Inkonsequenzen.

Sabatier vermeint die Richtigkeit seiner Theorie über die Entstehung der Religion endgültig zu beweisen und sich gegen die Vorwürfe der Unzulänglichkeit derselben zu wehren, indem er nochmals (S. 21—24) auf den in Frage stehenden Konflikt die Aufmerksamkeit lenkt und ihn erblickt auf allen Stufen des empirischen Daseins des Menschen: in dem Schrecken des Bewohners der Urwälder vor den Umwälzungen in der Natur, wie in der Unruhe unseres Denkens vor dem Rätsel des Weltalls und des Todes, in dem Stossseufzer Pascals vor „dem ewigen Schweigen dez unendlichen Raumes“, wie auch in dem Ohnmachtsgefühl der Schüler Kants, hinsichtlich der Unerkennbarkeit des Uebersinnlichen und in der Erschöpfung des Denkens der Anhänger Schopenhauers, bezüglich der Unlösbarkeit

Digitized by Google

des tötlichen Konfliktes zwischen Intelligenz und Willen. Indessen tut diese ganze Beweisführung nichts zu Gunsten des umstrittenen Themas, denn nicht das Vorhandensein eines solchen Konfliktes ist es, was wir in Abrede stellen, sondern nur, dass aus ihm die Religion im Geiste des Urmenschen entstehen konnte.

53. Ein Problem, welches Sabatier in seiner Philosophie kaum berührt und wegen dessen Nichtbehandlung er sich scharfe Kritiken zugezogen hat,[1] ist *das Freiheitsproblem*. Es wäre um so nötiger gewesen, diesem nicht aus dem Wege zu gehen, da er den Determinismus der Wissenschaft zu sehr zugespitzt hat. Die Freiheit, als vorherrschendes Gesetz auf dem Gebiete der Sittlichkeit, sollte demselben gegenüber gestellt werden. Das tut Sabatier aber nicht, sondern er lässt auch in der Moral — infolge seiner evolutionistischen Theorie — einen abgeschwächten Determinismus die Oberhand behalten. Ein Festhalten an Kant oder eine Annäherung an ihn, wäre unserem Philosophen von grossem Nutzen gewesen. Die Art und Weise, wie Kant diese Antinomie ohne Zuhilfenahme der Religion löst, ist sehr geschickt und sinnreich. Sein Kritizismus bietet der praktischen Vernunft ein Objekt und eine Art Zuflucht, und befreit die Moral vom allgemeinen Determinismus, welcher, nach der theoretischen Vernunft, notwendigerweise die Phänomena, kraft der Apperzeptionsformen und der Verstandeskategorien regiert. „Das Ding an sich" versöhnt die Notwendigkeit und die Freiheit, da es erlaubt, die Thesis und die Antithesis als auf zwei verschiedene Gebiete sich beziehend, zu behaupten. Kant unterstellt der Notwendigkeit die ganze Welt der Phänomena, aber er behält für die Freiheit die obere Welt „des Dinges an sich" zurück. In dieser Weise ist die sittliche Welt, in der die Freiheit herrscht, der sinnlichen Welt, welche der Notwendigkeit unterworfen ist, überlegen. — Sabatier hat gewiss diese Theorie nicht annehmen wollen, da

[1] *H. Bois* in den schon angeführten Werken. — *Hollard* in „Revue chretienne", 1897, S. 249 ff. — *Ménégoz* „Publications", S. 234 — *Lobstein* „Theologische Litteratur-Zeitung", 1897, S. 201 ff. — *Lasch* „Theologie der Pariser Schule", S. 20 u. a.

Digitized by Google

er „das Ding an sich“ verwirft, und sie ist auch nicht einwandsfrei, weil sie die Freiheit in die unzulängliche Welt des Noumenons verbannt, und sie vom positiven Bereich des Phänomenons, wo wir existieren, ausschliesst. Immerhin ist diese Theorie aber ein geschickter Ausgang aus der Verwirrung der Antinomien.

54. Da Sabatier mit dem Prinzip der Kausalität operiert, so hätte er sein System anders entwickeln können. Er hätte seine religionsphilosophischen Deduktionen in der Weise darlegen können, dass der Mensch in seinem Kausalitätsdrang über dem Zusammenhang der Erscheinungswelt zum Unbedingten strebe und in der Religion Befriedigung finde für diesen Trieb nach einem theoretischen Abschluss seiner Weltanschauung.[1] Obwohl es heutzutage, nach der scharfen Kritik Kants über die Beweise für das Dasein Gottes, nicht mehr möglich ist, die Entstehung der Religion auf dem Wege der Kausalität zu erklären, wie es der Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts tat, so bleibt doch die erhebliche Bedeutung der Kausalitätsfrage für die Ableitung der Religion über jeden Zweifel erhaben. In neuester Zeit haben hervorragende Forscher, wie *Ed. von Zeller*, *Eugène Bournouf*, *Oskar Peschel*, *Sanchez Calvo* u. a. dies anerkannt.[2]

X.

Das Wesen der Religion.

55. Nach unserem Philosophen besteht die Religion in einer bewussten und gewollten Gemeinschaft und Beziehung zwischen der Seele und der geheimnisvollen Macht, von der sie in ihrer Not sich selber und ihr Schicksal abhängig fühlt. Dieser Verkehr mit Gott findet seinen Ausdruck im *Gebet*. Das Gebet ist somit die Religion in Tätigkeit, d. h. die wirk-

[1] *G. Lasch* „Theologie der Pariser Schule“, S. 19.

[2] *Georg Runze:* „Katechismus der Religionsphilosophie“, S. 143.

Digitized by Google

liche Religion. Durch das Gebet unterscheidet sich das religiöse Phänomen von allen anderen, die ihm ähnlich oder verwandt sind, so von dem moralischen und dem ästhetischen Gefühl. Gebet ist Bewegung der Seele, wenn sie sich in persönliche Beziehung und Berührung mit der geheimnisvollen Macht setzt, deren Gegenwart sie fühlt, selbst ehe sie derselben noch einen Namen zu geben vermag. — Sabatier gibt der Ueberzeugung Ausdruck, dass er durch seine Begriffsbestimmung der Religion Schleiermacher vervollständigt und verbessert habe. Schleiermacher hat nur das passive Element der Religion, das Abhängigkeitsgefühl hervorgehoben; Sabatier führt das aktive Element, die Regung der Freiheit hinzu. Das Gebet enthält in sich die beiden Elemente. Indem es aus dem Zustand des Elends und der Unterdrückung hervorquillt, befreit es uns von demselben, denn im Gebet ist sowohl Ergebung als Glauben.[1] In der Ergebung kommen wir zur Erkenntnis und Anerkennung unserer Abhängigkeit, und durch den Glauben verwandelt sich diese Abhängigkeit in Freiheit (S. 24—26).

In der Religion sind alle Elemente des Geisteslebens inbegriffen. Der religiöse Glaube, der eine Erscheinung des Bewusstseins ist, und Gott selber zum Urheber und zur Ursache hat, zählt zu seinen psychologischen Faktoren: „Gefühl, Willen und Denken (S. 293—304).[2]

56. Auf Grund dieser Auffassung des Wesens der Religion beurteilt und verwirft Sabatier andere Auffassungen der Religion. Er bekämpft drei derartige Theorien.

a) Die Religion sei eine Sammlung überlieferter Bräuche, übernatürlicher Glaubensvorstellungen, politischer Einrichtungen, eine Kirche im Besitz göttlicher Sakramente, gebildet durch eine Priesterhierarchie, um die Seelen zu beherrschen und sie in Zucht und Ordnung zu halten.

---

[1] Aehnliches bei *Paulsen* „Einleitung in die Philosophie", S. 268 (7. Auflage).

[2] Siehe auch „La religion et la culture moderne", S. 8, Vortrag, gehalten auf dem Kongress für die Religionswissenschaften zu Stockholm, ins Deutsche von Sterzel übertragen (1898).

Digitized by Google

Diese Auffassung ist von der etymologischen Bedeutung des Wortes „*Religio*“ abgeleitet. Der juristische Geist der Römer hat auch in die Religion, durch das Ersinnen des Wortes, ein Pflichtgefühl gegenüber den Staatseinrichtungen zu legen gewusst. Diese alte römische Grundbedeutung hat auch die christliche Taufe keineswegs vertilgt. Dieser politischen Auffassung von der Religion ist, vermöge einer Art logischer Notwendigkeit, eine analoge Erklärung ihres Ursprungs nachgefolgt. Da die Religion in vorzüglicher Weise zur Beherrschung der Völker dient, behauptete man, sie sei von Priestern und Staatshäuptern zur Sicherung ihres Ansehens erfunden. Dies widerlegt unser Philosoph, indem er einerseits zugibt, dass in der Geschichte die Religion von der Politik häufig als Werkzeug benützt wurde und dadurch ein frommer Betrug entstand, andererseits aber weist er die Möglichkeit zurück, dass ein frommer Betrug im stande wäre die Religion zu erzeugen. Wenn die Priester die Religion gemacht haben, wer hat denn die Priester gemacht? erwidert er mit vollstem Recht. Damit das Priestertum entstehe, musste zuerst im Herzen des Menschen ein Gefühl leben, welches die Einrichtung des Priestertums mit dem Charakter der Heiligkeit umkleidete, also: nicht aus dem Priestertum erklärt sich die Religion, sondern aus der Religion das Priestertum.

b) Gründlicher als die erste ist die positivistische Theorie. Nach dieser wäre die Religion aus der Mythologie hervorgegangen, sie wäre nämlich die erste Erklärung der ausserordentlichen Phänomene, der Anfang und die kindliche Form der Wissenschaft, die später strengeren und begründeteren Formen Platz machen musste.

Der Fehler dieser Theorie ist, dass sie die Religion als eine Art Wissen ansieht, und das ist nur teilweise richtig, denn obwohl das intellektuelle Element in der Religion nicht zu verkennen ist, so nimmt es doch nur eine untergeordnete Stelle ein. Die daraus entstandenen Dogmen und Kulte sind vergänglich, sie veralten im Laufe der Zeit und sterben ab; hingegen erfreut sich die Religion einer beständigen Auferstehungskraft, deren Grund keine äussere Formel und kein

Digitized by Google

dogmatischer Begriff erschöpfen kann. Die drei Stadien, welche *Comte* die Menschheitsentwickelung durchgehen lässt, nämlich: das *theologische, metaphysische* und *wissenschaftliche Stadium,* folgen nicht — wie er meint — zeitlich aufeinander, sondern bestehen gleichzeitig und entsprechen drei bleibenden Bedürfnissen der menschlichen Seele. Man kann sie vom Altertum her bis in die neueste Zeit hinein beisammen finden. Gerade die vornehmsten Vertreter des Positivismus liefern das glänzendste Beispiel dafür. *August Comte* selber, der Begründer desselben, krönt sein System mit der Errichtung einer neuen Religion nach dem Vorbild der römisch-katholischen Kirche, *Spencer* und *Littré* schaffen der Religion durch ihren Agnostizismus freien Raum.

c) Eine dritte Erklärung ist die alte Ansicht, dass die Entstehung der Religion auf die Furcht vor den Naturmächten zurückzuführen sei.

Den vorangehenden Theorien gegenüber bietet diese Ansicht den Vorzug, dass sie das theoretische Gebiet der Wissenschaft verlässt, um sich auf den praktischen Boden des Lebens zu stellen. Richtig ist sie insofern, als die ersten religiösen Regungen im Herzen des Menschen unter dem Eindruck des Schreckens entstanden sind. Die Furcht allein hätte aber die Religion nicht zu erzeugen vermocht. Dazu musste sich dem demütigenden, unterdrückenden Gefühl der Furcht ein anderes Gefühl der Erhebung, die Hoffnung beigesellen, denn in der Religion handelt es sich um das Heil des Menschen, um die Erhaltung des Gleichgewichtes in seinem Geistesleben (S. 6—14).

57. Wir stimmen der Art und Weise, in welcher unser Philosoph die Frage nach dem Wesen der Religion löst, vollständig bei. Wie oben (S. 71) erwähnt, ist jede Theorie, welche die Entstehung der Religion aus einem einzigen Faktor des menschlichen Bewusstseins zu erklären versucht, oder das Wesen derselben in einem einzigen derartigen Faktor bestehen lässt, einseitig und unzulänglich.[1]

[1] *H. Siebeck:* Religionsphilosophie. S. 52. *M. Heinze* in seinem Collegium über Religionsphilosophie.

Digitized by Google

Wenn Sabatier in der Erklärung des Ursprungs der Religion auch einseitig ist, so hat er sich in der Frage, die uns hier beschäftigt, über alle Einseitigkeit erhoben. In befriedigendster Weise lässt er alle geistigen Kräfte des Menschen regen Anteil nehmen an der Unterhaltung der psychischen Lebensform, welche Religion heisst. Er hebt weder eine rein sentimentalistische, noch wolluntaristische und noch weniger intellektualistische Auffassung des Wesens der Religion hervor. Alle drei Seelenvermögen: Gefühl, Wille und Verstand — zu welchen auch die Phantasie mitgezählt werden könnte — sind dabei tätig. Da die Religion vor allem eine praktische Angelegenheit des Geistes ist, so kommt der Primat — eine Art *„primus inter pares“* — dem Gefühle zu, was jedoch nicht die theoretische Erklärung der Religion ausschliesst.

Obgleich Sabatier das Wesen der Religion nicht allein im Gefühl bestehen lässt, und demselben nur den Primat zuerkennt, so hat er sich doch dafür die scharfe Kritik H. Bois' zugezogen.

In zwei Kapiteln [1] seines Werkes: *„De la connaissance religieuse“* ist Bois bemüht, mit grossem Aufwand von Scharfsinn und Beweisführungen, darzutun, dass die Idee, d. h. die Erkenntnis, dem Gefühle vorangehe, aber wenn auch seine Ausführungen gut sind, so ist doch seine Kritik verfehlt. Unserer Meinung nach bekämpft Bois Ansichten, die bei S. gar nicht zu finden sind. Da wir schon gesehen haben, welches Sabatiers Ansichten über die Religion im allgemeinen sind und welche Rolle er den einzelnen Geisteskräften des Menschen zuweist betreffs des Wesens der Religion, so wird es genügen hier nur eine Belegstelle gegen die Behauptung Bois' anzuführen.

Nachdem Sabatier Gefühl, Willen und Denken, als psychologische Faktoren des religiösen Glaubens aufgezählt hat, fährt er fort: „Vergessen wir doch nicht, dass diese Unterscheidungen in Worten reine Abstraktion sind, dass diese Elemente, vollständig untereinander und mit einander verbunden, zugleich in der Einheit des Ich da sind. Niemals hat es in der lebenden

[1] „Sentiment et Idée ou l'ecole psychologique“, S. 15—42, und „Sentiment et Conscience ou l'ecole de la conscience“, S. 43—52.

Digitized by Google

Wirklichkeit ein Gefühl gegeben, das nicht in sich einen Keim zu einer Vorstellung trüge und sich nicht durch irgend eine Willensbewegung äusserte. Niemals ist eine Vorstellung isoliert von allem Gefühl und von allem Handeln aufgetreten, niemals kommt ein Wille vor, ohne von einem mehr oder minder dunklen Begriff begleitet, von irgend einer Bewegung des Herzens erwärmt und belebt zu sein". (S. 293).

Wenn also Sabatier lehrt, dass eine wirkliche Trennung der Seelenkräfte nicht möglich ist, dass diese „vollständig unter- und miteinander verbunden auftreten", wie kann man ihm vorwerfen, er liesse das Wesen der Religion allein im Gefühl bestehen?

Ebensowenig könnte man behaupten, dass nach seiner Psychologie das Gefühl als erstes (zeitlich) im Geiste des Menschen zum Bewusstsein käme. Vielmehr: Gefühl, Wille und Denken bilden bei ihm eine Dreieinigkeit, in welcher alle drei Hypostasen ebenbürtig sind. Man könnte nicht eines vom anderen lostrennen, ohne die Einheit des Ich dadurch zu zerstören. Wenn dem nun aber so ist, wie wäre es denn möglich gewesen, das Wesen der Religion lediglich im Gefühl bestehen zu lassen? Hätte Sabatier das getan, so wäre er in den schroffsten Widerspruch mit sich selbst geraten. Der Irrtum des Kritikers liegt demnach auf der Hand.

58. Eine merkwürdige, fast bis auf die Ausdrucksweise sich erstreckende Uebereinstimmung in der Darstellung des Wesens der Religion finden wir zwischen Sabatier und Paulsen.[1] Das soll keinesfalls in einem Gedankenraub seine Erklärung finden, sondern ist als reine Zufälligkeit zu betrachten.

Schlussbetrachtung.

59. Wir haben im vorangehenden die Grundlage und die Hauptzüge der Religionsphilosophie Sabatiers, das Charakteristische seines Systems dargelegt und der Kritik unterzogen, und

[1] Einleitung in die Philosophie S. 268—275.

Digitized by Google

um die erörterten Fragen eingehend behandeln zu können, alles was rein theologisch, entweder nur erwähnt und flüchtig gestreift, oder durchaus bei seite gelassen, und schreiten nun zur allgemeinen Charakterisierung und Würdigung dieser Philosophie.

60. Zunächst bildet die Religionsphilosophie Sabatiers kein einheitliches Ganze. Schon die Anordnung des Stoffes, wie wir derselben in der „*Esquisse*“ begegnen, ist mangelhaft. Das letzte, vierte Kapitel über die religiöse Erkenntnistheorie, sollte des besseren Verständnisses halber seinen Platz am Anfange des Werkes gefunden haben. Der Umstand, dass die Philosophie der Esquisse aus verschiedenen, vorher einzeln veröffentlichten Studien und Abhandlungen besteht, erklärt und entschuldigt, bis zu einem gewissen Punkte, diesen Mangel. — Sabatier warnt selbst davor, dass man seine Philosophie als ein System ansehe. Sie will nur zusammenhängende Darlegung einer Reihe zusammengehöriger fortschreitender Anschauungen, die sichere Anwendung und die vornehmsten Ergebnisse der Methode strenger psychologischer und historischer Beobachtung über die Religion, deren Entwickelung und die sie beherrschenden Gesetze, sein (Vorrede Sabatier I). Die Ueberfülle des behandelten Stoffes ist anderseits die materielle Ursache und faktische Erklärung, weshalb manche Lücken, Widersprüche und Inkonsequenzen vorkommen.

61. Obwohl nicht streng systematisch — oder vielleicht eben deswegen — erfuhr das Werk Sabatiers „*Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la Psychologie et l'Histoire*“ eine schnelle und freundliche Aufnahme, erregte es ausserordentliches Aufsehen nicht nur im Kreise der Theologen und Philosophen, nicht nur in Frankreich allein, sondern weit über die Grenzen desselben hinaus, in England, Amerika und Deutschland, wie es sonst selten ein Buch erfuhr. Allein im Französischen erschien das Buch innerhalb von fünf Jahren in sechs Auflagen, und bald nach der ersten Auflage wurde es ins Deutsche und Englische übertragen. Den Theologen gab es Anlass zu lebhaftesten Erörterungen, aber auch die ausgesprochensten Gegner der

Digitized by Google

Ansichten Sabatiers spendeten ihm reichliches Lob und anerkennenden Dank für die wertvolle Gabe.[1] Zweierlei trug zu dem glänzenden Erfolg des Werkes bei: ein äusserer und ein innerer Umstand:

I. Obwohl der *Eklektrizismus Cousins* und seiner Schule, unter dem Namen „*Spiritualismus*" insbesondere von Saisset, Berson, Jules Simon und Eugène Caro vertreten, nicht immer eine geradezu aufrichtige Stellung zu den religiösen Fragen inne hielt, so hatte er sich doch in der Religionsphilosophie breit gemacht und lange Zeit hindurch in allen staatlichen Bildungsanstalten offiziell geherrscht, dagegen in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts sehr an Macht eingebüsst. Die philosophischen Arbeiten eines Ch. Sécretans, der Neokritizisten: Renouviers, Pillons, Dauriacs u. a., die auf dem Gebiete der Religionsgeschichte epochemachenden Forschungen Burnoufs, Guyards, Masperos, Vernes, Revilles u. a. erschlossen neue Horizonte.

Die Vacherot-Renansche idealistische Richtung zählte nur wenige Anhänger unter den Gebildeten, während *der Positivismus der Schule Aug. Comtes* und *der Evolutionismus Fouillées und Guyaus* mit dem Gedanken einer Religion — Humanitätsreligion (Comte), Irrelegion (Guyau) — die keine Religion mehr wäre, abschlossen. Aus dem Felde des katholischen *Klerikalismus* sprossten zahlreiche Systeme empor, die mehr oder minder unter dem Einfluss der scholastischen Metaphysik standen. Sie konnten aber über den Kreis der gehorsamen Gläubigen hinaus keine Wirkung ausüben, da sie in streng kirchlichem Sinne verfasst sein müssten; falls diese Hauptbedingung nicht erfüllt war, strafte sie das Verbot und ihre Verfasser der Bann.

[1] *H. Bois* in „Revue de théologie et des questions religieuses" 1897/98. — *P. Farel*, ebenda 1899. — *J. Réville* „Revue de l'histoire des religions" 1897, Band 36. S. 399 ff. — *Michaud* „Revue internationale de théologie" 1897, S. 486 ff — *R. Hollard* „Revue Chrétienne" 1897, V, S. 281 ff. — *Lobstein* „Theologische Litteraturzeitung" 1897, Sp. 201 ff. — *Troeltsch* „Theologische Jahresberichte" 1898, S. 545.

Digitized by Google

Mit keiner dieser Richtungen zufrieden und von einem religiösen Durst ergriffen, fanden Viele eine Erquickung und Befriedigung in schwärmerischem Mystizismus und Symbolismus, in der Aufnahme der Magie, Theosophie und der seltsamsten Formen und Abarten antiker und fremder Religionen. Um dem chaotisch religiösen Wirrwar ein Ende zu bereiten gab es nur einen Ausweg: die Rückkehr zum wahren Christentum. Auf diese Rückkehr wiesen der *Vicomte Eugène Melchior de Vogüé* durch seinen *„Roman russe“* und *Paul Bourget* durch *„Le disciple“* hin, indem sie gegen die Wissenschaft schwere Anklagen richteten, nämlich, dass sie das Ideal des Menschen zerstört, sein Herz verwüstet, die Tröstungen der Religion lächerlich gemacht, ohne einen Ersatz dafür bieten zu können. *Ferd. Brunetière,* der Direktor der bekannten *„Revue des deux mondes“* trat in die Fusstapfen Vogüés und Bourgets. In einer Reihe von Aufsätzen, Broschüren und Vorträgen behauptete er die *„banqueroute de la science“,* und wurde ein eifriger Prediger der Wiederkehr in den Schoss der römisch-katholischen Kirche. Als Vertreter der positiven Wissenschaft ergriff *Berthelot* das Wort gegen die Anklagen Brunetières. In *„Revue scientifique“* und *„Revue de Paris“* verteidigte Berthelot die Rechte, die Macht und die Würde der Wissenschaft gegen die übertriebenen Anklagen des Angreifers. Um die Führer beider Parteien sammelten sich die gleichgesinnten und der Kampf tobte ohne Siegesaussichten für die eine oder die andere Partei, denn beide hatten je ein Teil von Wahrheit und Recht für sich. Eine Versöhnung beider war ausgeschlossen, da jede von ihnen die vollständige Unterwerfung der anderen bezweckte. Da tritt Sabatier mit seinem Werke auf. Er will eine Entscheidung in diesen heissen Streit bringen. Man hat vielfach behauptet: er habe sogar die Lösung der Frage gebracht, und will man darüber sachlich urteilen, so darf man, mit einigem Vorbehalt, beistimmen. Die Ausgleichung und Versöhnung der Religion und Wissenschaft hat Sabatier insofern erreicht, als er beiden volle Rechnung trug. Wenn er nicht in allem das Rechte traf, wenn er manchmal inkonsequent war, so teilt er das Schicksal aller Menschen, unvollkommen zu sein. „Es ist

Digitized by Google

eine Folge der menschlichen Beschränktheit und Schwäche, der Einseitigkeit nicht entgehen zu können, wenn man sich konsequent bleiben will.[1]

II. Das Werk vereinigt in sich sämtliche Vorzüge des französischen Geistes verbunden mit der Tiefe und Gründlichkeit der deutschen Gelehrsamkeit. Der deutsche Inhalt ist in französische Form gefasst. Der Ertrag der von unserem Philosophen auf deutschen Universitäten erworbenen Kenntnisse, der Reichtum der aus den Werken deutscher Philosophen und Theologen und aus deutschen Zeitschriften geschöpften Gedanken ist mit der — so oft an den Franzosen bewunderten — Prägnanz, Klarheit und Eleganz dargestellt, oder wie Sabatier selbst einmal sagt: „der alte deutsche Wein ist in den neuen französischen Schlauch eingegossen". Ja, die Vortrefflichkeit der Darstellung Sabatiers, die Vollkommenheit seines Stils ist so auffallend, der Schwung der Sprache so hinreissend, ihr Glanz so bezaubernd, die Originalität, Schönheit und Vorzüglichkeit der Bilder und Gleichnisse so poetisch und erhaben, mit einem Worte, das Lesen dieses Werkes ist ein so rein ästhetischer Genuss, dass die Franzosen und selbst seine Kritiker sich in überschwänglichen Lobpreisungen ergehen.

Die Sprache Sabatiers ist die des 17ten Jahrhunderts. Sie vereinigt die Beredtsamkeit Bossuets, die Klarheit Descartes, die Wärme Pascals. „Indem ich die Esquisse Sabatiers las, sagt *P. Farel*, glaubte ich ein grossartiges Oratorium zu hören, das Einem sagte: Es ist eine Dichtung".[2]

Das Buch trägt im Ganzen ein subjektives Gepräge und will zunächst als das Bekenntnis eines Suchenden gelten, der seinen Gründen den Weg zeigt, auf welchem er sich zum Licht und zum Seelenfrieden hindurchgekämpft hat (S. 3—5, 254, 255 und öfters). „Das ist das Geheimnis seines Erfolges: die Erklärung der intensiven persönlichen Beteiligung, zu welcher selbst der Wiederstrebende fortgerissen wird. Unwillkürlich

[1] *W. Wundt* gelegentlich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

[2] Revue de Théologie et des questions religieuses. 1899. S. 123.

Digitized by Google

denkt man an das Wort Pascals, der es früher schon dem Verfasser angetan hatte und dessen Spuren er nachgeht: „On est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur et on trouve un homme". [1] Der persönliche Charakter des Werkes schadet aber nirgends der strengen Wissenschaftlichkeit desselben, er macht es in noch höherem Grade genussreich, anziehend und leicht verständlich.

62. Man wird vielleicht entgegnen: die von uns hier in den Vordergrund gerückten und viel gepriesenen Vorzüge des Werkes Sabatiers seien nur rein formale, da sie sich lediglich auf den litterarischen Wert desselben beziehen. Trotzdem dieser Vorwurf gewissermassen berechtigt ist, bestehen wir auf der Bedeutung Sabatiers, denn die Form ist wesentlich für den Inhalt. Eine Philosophie, welche in einer unklaren oder allzu abstrakten Form dargelegt, wird nur von den Philosophen gelesen; anderen geistig sich betätigenden Kreisen, dem grossen Publikum bleibt sie unbekannt, oder unverständlich. Denken wir nur an die Philosophie Krauses mit ihrer eigentümlichen Terminologie, die sogar den in der Philosophie Bewanderten Schwierigkeiten bereitet und dies allein durch die Form, oder an die Kantsche Philosophie, die auch schwer zu erfassen ist. Und welch' grossen Nutzen hätte diese letztere bringen können, wenn sie von den Nichtphilosophen nur so viel wie diejenige Schopenhauers oder Nietzsches gelesen worden wäre! Man wende nicht ein, dass der Philosophie nicht zieme von der Höhe des akademischen Lehrstuhls herabzusteigen, um das bequeme, leichte Kleid der alltäglichen, gewöhnlichen Sprachweise anzulegen, denn die Wirklichkeit belehrt uns, dass der *homo sapiens* im allgemeinen weit hinter dem Ideale des selbstständig Denkenden zurückbleibt, dass er sich lieber überreden als überzeugen lässt. Und der Zweck alles Philosophierens kann nicht sein, einzig und allein den Kopf mit Theorien anzufüllen, ohne dass man von diesen im Leben Gebrauch machen könne, denn „*primum est vivere, deinde philosophari*". Die Philosophie ist nicht mehr die mittelalterlich-

[1] *P. Lobstein*, Theologische Litteraturzeitung, 1897 Sp. 197—202.

Digitized by Google

scholastische abstrakte Metaphysik und spitzfindige Dialektik, sondern sie ist Lebens- und Weltanschauung. Deshalb — wie *J. Volkelt* sehr zutreffend sagt — „es ist nicht zu vergessen, dass, wenn der Wert einer Philosophie bestimmt werden soll, nicht ausschliesslich der Massstab der Richtigkeit angewandt werden darf, sondern auch der menschliche und geschichtliche Wert ins Auge zu fassen ist. Es muss gefragt werden, ob die in Rede stehende Philosophie nicht gewissen, tatsächlichen, menschlichen Gefühls- und Bedürfnisrichtungen und insbesondere grossen geschichtlichen Stimmungen und Strömungen des geistigen Lebens treffenden und erleuchtenden Ausdruck gegeben hat, und endlich ist auch der Wert in Anschlag zu bringen, den eine Philosophie dadurch erhält, dass sich in ihr, eine menschliche gewichtvolle und typische Individualität, nach ihrer Stellung zu Welt und Leben, eindrucksvoll ausgesprochen hat".[1]

Nach diesem Massstabe beurteilt, kommt man auf die wahre Bedeutung und die richtige Schätzung der Religionsphilosophie Sabatiers, der mit grösster Geschicklichkeit und ästhetischem Geschmack das Nützliche mit dem Angenehmen zu verbinden gewusst hat.

[1] *A. Schopenhauer*, S. 352.

Digitized by Google

Lebenslauf.

Geboren am 24. April 1874 zu Pătârlagele (Bezirk Buzău) in Rumänien, als siebentes Kind des Dorfpfarrers Jon Michalcescu und seiner Ehefrau Elena, empfing ich den ersten Unterricht auf der Dorfschule zu Pătârlagele. Im Herbst 1885 bezog ich das Gymnasium zu Buzău, welches ich schon nach zwei Jahren verliess um auf Wunsch meines Vaters in die dortige geistliche Schule einzutreten. Vom Jahre 1891 bis 1895 setzte ich den oberen Seminarialcursus auf dem Centralseminar zu Bukarest fort. Daselbst bestand ich auch die Reifeprüfung. Auf der Universität Bukarest studierte ich Theologie und erlangte im Juni 1899 die Lizenziaturwürde mit einer Dissertation über „das dritte ökumenische Konzil zu Ephes (431)". In demselben Jahre wurde meine Schrift: „Die Geschichte der rumänischen Kirche vom Jahre 1800 bis 1850 und der theologischen Litteratur derselbigen Epoche" von der Universität preisgekrönt. Im Januar 1900 kam ich nach Deutschland um Philosophie und systematische Theologie zu studieren. Drei Semester hörte ich in Berlin bei den Herren Professoren: Paulsen, Stumpf, Lasson, Simmel, Dessoir, Tiele, Vierkandt, Delitzsch, Harnack, Kaftan, Pfleiderer und Seeberg. Im Wintersemester 1901 übersiedelte ich nach Leipzig. Hier hörte ich bei den Herren Professoren: Heinze, Wundt, Volkelt, Fricker, Barth, Lindner, Hofmann, Birch-Hirschfeld, Weigand und Gregory. Ausserdem war ich je zwei Semester Mitglied des philosophischen und des rumänischen, und je ein Semester des philosophisch-pädagogischen und des praktisch-pädagogischen Seminars.

Es sei gestattet, an dieser Stelle allen meinen hochverehrten Lehrern den tiefstempfundenen Dank für alle Anregung und Förderung, die ich von ihnen empfangen, auszusprechen. Insbesondere fühle ich mich zu grossem Danke verpflichtet dem Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. M. Heinze (hier), der auch die vorliegende Arbeit mit stetem Wohlwollen begleitet hat, und dem Herrn Prof. Dr. Ad. Harnack (in Berlin), dessen hochinteressantes Collegium über die „vergleichende Konfessionskunde" mir Anlass gab ein „Handbuch der symbolischen Theologie" zu verfassen und zu veröffentlichen.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band XXXV

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

J. G. Fichtes religiöse Mystik

nach ihren Ursprüngen untersucht.

9 9

Von

Lic. theol. Joh. von Hofe.

BERN
Druck von Scheitlin Spring & Cie.
1904

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. **Die ethische Mystik: bis 1798.**

a) Die Offenbarungskritik 1791 2

b) Die Wissenschaftslehre 1794 10

c) Die Sittenlehre 1798 16

Zweiter Abschnitt. **Die ethisch-religiöse Mystik: bis 1800.**

a) Der Ausgangspunkt des Atheismusstreits 24

b Der eigentliche Standpunkt Fichtes 28

c) Die innere Entwickelung bis zur Bestimmung 34

b) Die philosophische Entwickelung und das Problem . . 39

Dritter Abschnitt. **Die ethisch-religiöse und Bewusstseinsmystik: bis 1806.**

a) Die Wissenschaftslehre 1801 47

b) Die Wissenschaftslehre 1804 52

c) Die Religionslehre 1806 57

Digitized by Google

Einleitung.

Mystik ist, allgemein gesprochen, das Bewusstsein unmittelbarer Beziehungen. Mystik, im prägnanten Sinne, ist das Bewusstsein einer unmittelbaren Beziehung zur höchsten, absoluten Wirklichkeit. Der Zusatz: ästhetische, theoretische, ethische, religiöse Mystik bezeichnet das Gebiet, auf welchem eine solche Beziehung erfahren wird. Für die religiöse Mystik ist der Beziehungspunkt, die höchste Wirklichkeit natürlich Gott.

Dass Fichte, in der Religionslehre 1806, und überhaupt seit 1800, die letztgenannte Mystik in ihrer denkbar schärfsten Form vertreten hat, ist anerkannt und wird, als zugegeben, hier vorausgesetzt. Die Frage, die berühmte Frage ist, *wie er*, der Philosoph des reinen Ich, zu einer Mystik, der Gott alles und das Ich nichts ist, gekommen sei.

Es kann geschehen sein, entweder auf dem Wege einer organischen Entwickelung, oder durch Eintritt irgend eines neuen Elementes in den Zusammenhang seiner Gedankenwelt. Wir prüfen zunächst die ersterwähnte Möglichkeit und stellen dieser unserer Untersuchung voran die These: Die Entwickelung der Fichteschen Philosophie in ihrer ersten Periode führt zwar zur Mystik; aber zur ethischen, nicht zur religiösen Mystik.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Die ethische Mystik: bis 1798.

a) Die Offenbarungskritik 1791.

In den Aphorismen[1], spätestens Juli 1790[2], finden wir Fichte auf dem Standpunkt eines deterministischen Deismus[3], etwa nach Lessingscher Art[4], mit kritischer Zuspitzung (Kant)[5]. Gegen ihn protestiert: erstens eine lebendige, naiv-gläubige Frömmigkeit, speziell das Bedürfnis nach Versöhnung und Gebetserhörung; das Bewusstsein also der Sünde und der Willensfreiheit, sowie des absoluten Rechts des Willens in gewissen Fällen[6]; und zweitens, gegen den Kritizismus, die Forderung, dass man doch etwas müsse *wissen* können[7], — beides, wie wir erkennen werden, für die spätere Entwickelung gleich bedeutungsvoll. Einstweilen aber wird der erstere Protest, gegen die Spekulation, da er an den Gedanken Gottes angeknüpft erscheint, zugleich geschwächt durch den letzteren, spekulativen und, umgekehrt. Daher bleibt im System Gott zwar die höchste Wirklichkeit, eine Wirklichkeit aber, praktisch und theoretisch von gefährlicher Transscendenz, „die mit dem Endlichen gar keinen Berührungspunkt besitzt[8]. Von einer Mystik irgendwelcher Art kann vollends keine Rede sein.

Im Herbste 1790 nun erlebte Fichte an der Kritik der praktischen Vernunft eine Art Bekehrung[9]. Determinismus und christliche Frömmigkeit sind hinfort beide abgetan; die einzige unmittelbar gewisse Wirklichkeit ist, und als solche wird im Sittlichen erfahren das Moralgesetz. So zeigt ihn uns die Offenbarungskritik[10]. Nicht zwar ausdrücklich und gleich auf den ersten Blick; wir werden etwas tiefer graben müssen.

[1] S. W. V., 3—9, Leben [2] II 15—19. — [2] Vgl. Aph. 15 und Leb. I 80, 82. — [3] Aph. 4. 14—16. — [4] K. Fischer [3]. 223. Ueberweg [8]. III, 1, 208. Leb. I 16. — [5] Aph. 13. 15 Anm. — [6] Aph. 17. f. — [7] Aph. 18. — [8] Aph. 4. — [9] L. I 80. 82. — [10] S W V 11—174.

Digitized by Google

Es handelt sich dabei zunächst um den Gedanken Gottes.

Man glaubt an die Göttlichkeit einer Offenbarung, und man glaubt an das Dasein eines Gottes überhaupt, das man nie wissen noch erfahren kann[1], weil und sofern man dazu ein moralisches Bedürfnis hat. Und dies Bedürfnis steht im umgekehrten Verhältnis zur sittlichen Reife des Einzelnen und seiner Zeit.

Es hat vielleicht Zeiten gegeben, in denen der Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz unter den Menschen einen solchen Stärkegrad erreichte, dass Gott die innere Heiligkeit des Rechtes auf dem Wege der sinnlichen Natur an jene gelangen lassen[2], sich äusserlich manifestieren musste. — die Offenbarungsreligion[3]. Auf dieser Stufe steht man, und an eine Offenbarung glaubt man, solange man noch irgend eine gute Wirkung derselben an sich verspürt[4]. Der Glaube ist ungefährlich, da er nicht widerlegt werden kann[5]: er ist berechtigt, weil er sich gründet auf die Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz[6]; und er ist Pflicht, denn, wer das Ziel will, die Moralität, muss auch die Mittel wollen[7].

Das eigentlich Normale aber ist er nicht[8]. In der natürlichen Entwickelung wird vielmehr die erste, höchste Bestimmung des Willens, dem Moralgesetze zu gehorchen, vorausgesetzt[9]. Auch dann erscheint jedoch, zunächst, Gott immer noch in der Idee eines Gesetzgebers des Moralgesetzes, als des letzten Zweckes, auf welchen die Naturbetrachtung führt[10], — die Naturreligion[11]. Es lassen sich nämlich Fälle denken, in denen der Antrieb des Moralgesetzes einer Verstärkung durch lebhafte Vorstellung seiner inneren und bleibenden Erhabenheit bedarf[12]; und dazu dient denn der Gedanke eines Gottes, vor dem wir wandeln[13], und der uns das Gesetz gegeben hat.

Der Mangel an Achtung gegen die Vernunft indessen, der dabei angenommen wird[14], muss und kann überwunden werden, weil die Ursachen einer solchen Schwäche zufällig sind[15]. Und wir bewundern die, und möchten gleich werden denen, die über sie hinausgekommen; die also den Gedanken Gottes zur Bestimmung ihres Willens nicht mehr brauchen[16]. Die ihn nicht brauchen, aber

[1] S. W. V, 154. — [2] V, 79 f. — [3] V, 89 ff. — [4] V 157. — [5] V, 151 f. — [6] V 150. — [7] V 149. — [8] V, 56, 106, 136 Anm. 155—7. — [9] V, 87 f. — [10] V, 60—3. — [11] V, 51 ff. 60. 87 ff. — [12] V, 54 f. 88 f. — [13] V, 88. — [14] V, 55. — [15] V, 87. — [16] V, 56.

Digitized by Google

heisst: die von ihm nichts wissen: man weiss ja nur, was man zu wissen nötig hat[1]. Sie also wissen von Gott nicht; das Ideal ist, nicht von Gott zu wissen: ja, ist er denn? Für jene augenscheinlich nicht. Und für die anderen ist er, weil sie ihn brauchen? Nein, nicht er, sondern nur der Glaube[2]. Der Glaube zwar ist deduziert als pädagogische Notwendigkeit. Die Frage aber, ob ihm eine Wirklichkeit entspricht, ist überflüssig, daher schädlich, denn sie trägt zur Moralität nichts aus. Wird sie trotzdem, im Standpunkte der Wissenschaft, erhoben, so ist die Antwort: „Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns, gründet sich auf eine Entäusserung des Unsrigen, auf Uebertragung eines Subjektiven in ein Wesen ausser uns; und diese Entäusserung ist das eigentliche Prinzip der Religion“[3]. Man sieht, wohin die Konsequenzen laufen.

Sie werden aber in der Schärfe nicht gezogen. Im Gegenteil, es ist zunächst ein völlig anderes Bild, das die Vernunftreligion[4] uns zeigt. Freilich erwartet man in ihr von Gott nichts[5], da das Moralgesetz ohne alle Bedingung gebietet[6]. Gott gibt die Seligkeit denen, die ihrer würdig sind; und das ist billig; aber sie wird nicht gesucht[7]. Dennoch „sind wir genötigt, bei allen unseren Entschliessungen auf ihn aufzusehen, als den, der den moralischen Wert derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsere Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Missbilligung das einzig richtige Urteil über dieselben ist. . . . Nur in seinem Begriffe von uns finden wir unseren wahren Wert[8]“. Ja, noch mehr. Etwas „erwartet“ doch auch die Vernunftreligion: „Befriedigung ihres Bedürfnisses, ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben[9]“. „Sie will nicht Gott eine Gunst erweisen, indem sie ihm dient; sondern sie erwartet es von ihm, als die höchste Gnade, sich von ihr dienen zu lassen. Dies ist die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen[10]“, eine uninteressierte Liebe zu dem Ideale aller Vollkommenheit[11].

Wie seltsam dieser Klang — vielleicht ein Rest des Früheren; auf jeden Fall ein Vorbote des Zukünftigen — in einer derart moralistischen Umgebung! Aber er ist ja eben im Zusammenhange des Systems, nach dem Gesagten, eine zweifellose *Inkonsequenz*. Wie

---

[1] V, 15. 75. 117 ff. 154 Anm. — [2] K. Fischer 236 f. Pfleid. [3], 270. — [3] V, 55. — [4] V, 49—51. 59. 86 ff. — [5] V, 86. — [6] V, 47. — [7] V, 37. 50 f. — [8] V, 50. — [9] V, 86. — [10] V, 87. — [11] V. 59.

Digitized by Google

weiss man denn von diesem Gotte, da man ihn nicht braucht? Um ihn zu lieben, muss man doch erst von ihm wissen!

Hier setzt nun freilich die Ableitung Gottes, als Exekutors des Vernunftgesetzes[1] ein. Dieses Gesetz, da es im endlichen Wesen den sinnlichen, den Glückseligkeitstrieb, zum unentbehrlichen Objekte seiner Bestimmung hat[2], erkennt dadurch denselben in gewisser Weise an[3], und übernimmt es, ihm sein Recht zu schaffen[4], — bei denen, die sich überhaupt durch das Gesetz bestimmen lassen. *Das kann es aber nur* in einem Wesen, in welchem moralische Notwendigkeit und absolute physische Freiheit sich vereinigen; und so ein Wesen nennen wir *Gott*[5]. Das Gesetz also *hat eine Forderung*[6]; und diese zu erfüllen, ist Gott da. Ohne dieselbe käme man zur Leugnung Gottes![7] Wie umständlich diese Deduktion; wie fern, wie ungewiss das Dasein Gottes, das sie garantieren soll!

Warum kann das Moralgesetz die Sinnenwelt nicht seinerseits, *unmittelbar,* regieren, und in ihr seine Forderung durchsetzen?[8] Es ist auch gar nicht einzusehen, wie das Gesetz, zuvor, den sinnlichen Trieb *stillschweigend*[9] gelten lasse; und wie aus einer solchen Duldung dem letzteren ein Recht zuwachse[10]. Die Forderung, endlich, der Kongruenz des Schicksals eines vernünftigen Wesens mit seinem sittlichen Verhalten[11] mag durchgehen; aber gibt es denn Glück, für ein solches Wesen, nur in der Befriedigung des Sinnentriebes[12]??

Kurz, der Beweis zieht einfach nicht. Auch wenn er zöge, aber, wäre wieder nur der *Glaube,* ein Annehmen, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nötigt[13], wenn wir nicht „unvernünftig“[14], d. h. ohne Hoffnung der endlichen Verwirklichung unseres Objektes, handeln wollen[15], — abgeleitet; der Glaube, der aus einer *Schwäche der endlichen Natur* entspringt[16]. Sie nämlich enthält Spontaneität und Affektion durch die Sinnlichkeit[17]; das reine Wollen nur die erstere[18]. Es ist zwar diese Schranke eine solche der Endlichkeit überhaupt, und kann daher nicht überwunden werden[19]. Eine Schranke aber bleibt sie nichtsdestoweniger; und die aus ihr gefolgerten Erkenntnisse, zuoberst die des Exekutors des Gesetzes, der durch dasselbe angekündigt wird[20], gelten „nur subjektiv“[21]. Da sich die Postulate der praktischen Vernunft „bloss

---

[1] V, 59. — [2] V, 25 f. — [3] V, 34. — [4] V, 35. — [5] V, 40. — [6] V, 40. 61 — [7] V, 35 Anm. — [8] Zimmer 43. — [9] V, 35. — [10] V, 35 f. — [11] V, 37 ff. 43 ff. — [12] V, 29 f. s. u. — [13] V, 41. — [14] V, 43. — [15] V, 48. — [16] V, 39. — [17] V, 25 f. [18] V, 16. 33. — [19] V, 41. — [20] V, 86. — [21] V, 86.

Digitized by Google

auf die Anwendung des Sittengesetzes auf endliche Wesen . . ., nicht nicht aber auf die Möglichkeit des Gesetzes an sich" beziehen. „so sind sie in dieser Form nur subjektiv, d. i. nur für endliche Naturen"[1]. Als eigenwertige und absolute Grössen also stehen Gottesglaube und Vernunftreligion neben dem System, soweit man hier bereits von einem solchen reden darf.

Was aber bleibt bei einer derart allgemeinen, subjektivistischen Verflüchtigung des Theoretischen? Es bleibt eben das Praktische: das ist „das Uebernatürliche in uns"[2]. Nicht zwar als Gegenstand des Wissens, als ein Angenommenes; sondern als eine lebendige Erfahrung, die Erfahrung, dass unser „oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Gesetz", als das der „Sinnlichkeit" seine Bestimmung empfängt[3]. In solcher Erfahrung nämlich wird eine aktive Bezogenheit eines Transzendenten auf den individuellen Willen zu einer absolut gewissen Wirklichkeit. Die aktive Bezogenheit aber setzt selbstverständlich das Dasein eines derart sich Beziehenden voraus; und so kommt Fichte zum Moralgesetz.

Der tiefste Punkt in diesem Schlussverfahren ist augenscheinlich die Behauptung eines oberen Begehrungsvermögens; denn das gerade macht die Eigentümlichkeit des sittlichen Erlebens aus, dass in demselben der Anspruch des Sittengesetzes zugleich als ein solcher der Persönlichkeit an sich selbst erscheint: man gibt sich selber das Gesetz und ist insofern identisch mit der gesetzgebenden Instanz. Diese Identifikation aber findet ihren Ausdruck in dem Begriff des oberen Begehrungsvermögens. — wobei natürlich wieder der Begriff nur Titel ist für eine irgendwie zu subsummierende Gesamtheit von Einzelerlebnissen.

Das obere Begehrungsvermögen nämlich unterscheidet sich vom unteren dadurch, dass es die „Vorstellung", das Objekt des Handelns, oder seinen Zweck, mit „absoluter Spontaneität" produziert[4]. Es steht demnach, ob auch nur als „Vermögen", durchaus auf der Stufe des göttlichen „reinen Wollens"; wohnt, als solches, „nicht dem empirisch bestimmbaren Wesen, sondern dem reinen Geiste bei, und offenbart allein durch sein Dasein unsere geistige Natur[5]. Mit den Objekten, die es so geschaffen hat, tritt es an die Gesamtpersönlichkeit heran, und fordert, dass nach ihnen gehandelt werde, schlechthin, unbedingt, was auch daraus entstehe. Die Forderung

[1] V, 41. — [2] V, 62. — [3] V, 85. — [4] V, 24. — [5] V, 33.

Digitized by Google

dringt zwar nicht immer durch; sie kann es nicht einmal, wenn ihr nicht sinnlich-sittliche Impulse zu Hilfe kommen. Bestehen aber bleibt sie nichtdestoweniger, und dieser Tatbestand findet in den Gedanken eines absolut gebietenden Moralgesetzes seine theoretische Umschreibung.

Fichte bekennt in der „Theorie des Willens", dass jenes Vermögen das einzig Gewisse sei, das es gebe; ja, dass „durch diese Tatsache erst gesichert" werde, dass der Mensch überhaupt einen Willen habe[1]. Dass aber „wirklich ein ursprüngliches Begehrungsvermögen . . . sich in unserem Gemüte dem Bewusstsein ankündige, ist Tatsache dieses Bewusstseins; und über dieses letzte, einzig allgemein geltende *Prinzip aller Philosophie* hinaus findet keine Philosophie mehr statt".[2] Und ähnlich heisst es von der Freiheit, der eigentlichen übernatürlichen Qualität dieses Vermögens: „dass wir, in Absicht unseres oberen Begehrungsvermögens, frei sind, das ist, dass wir ein oberes, von Naturgesetzen unabhängiges Begehrungsvermögen haben, ist *unmittelbare* Tatsache".[3] Die Freiheit ist für die Kritik kein Postulat: „dass der Mensch frei sei, lehrt jeden unmittelbar sein Selbstbewusstsein".[4] Wie haben wir uns diese Belehrung vorzustellen? Sie ist gedacht, obwohl Fichte hier den Begriff noch nicht hat, als eine Intuition des inneren Sinnes; und diese Intuition ist die einzige: der letzte, tiefste Grund der Spekulation in der Kritik.

Zwischen dem Uebernatürlichen in uns nun und unserer sinnlichen Natur ist das Verbindungsglied das „Gefühl der Achtung".[5] In ihm liegt, neben der „Unterdrückung der willensbestimmenden Anmassung des Triebes"[6] durch die absolute Spontaneität, das „Positive" der „Empfindung dieser geschehenen Unterdrückung", als eines sieghaften Eingriffes der geistigen in die sinnliche Natur des Menschen.[7] So „bezieht sich dieses Gefühl auf das Ich . . . entweder im reinen Selbstbewusstsein, und wird dann Achtung unserer höheren geistigen Natur, die sich ästhetisch im Gefühle des Erhabenen äussert; oder im empirischen, in Absicht der Kongruenz unserer besonderen Willensformen mit dem Gesetze — Selbstzufriedenheit"[8].

„Das Wunderbarste dabei" aber „ist dies, dass dieses Gefühl, das an sich doch niederbeugend für unsere Sinnlichkeit ist, von

---

[1] V, 24. — [2] V, 23 f. — [3] V, 117 f. — [4] V, 132. — [5] V, 26. — [6] V, 26. [7] V, 26. — [8] V, 26.

Digitized by Google

einem unnennbaren, der Art nach von jeder Sinneslust gänzlich verschiedenen, dem Grade nach sie unendlich übertreffenden Vergnügen begleitet ist. Wer, der dieses Vergnügen nur einmal innig empfand, möchte nur z. B. das Hinstaunen in den tobenden Sturz des Rheinfalls, oder das Aufblicken an den, jeden Augenblick das Herabsinken zu drohen scheinenden ewigen Eismassen . . . — oder sein Selbstgefühl bei der freien und wohlüberlegten Unterwerfung auch nur unter die Idee des allgemeinen, notwendigen Naturgesetzes . . . — oder endlich sein Selbstgefühl bei der freien Aufopferung seines Teuersten für die Pflicht, gegen irgend einen sinnlichen Genuss vertauschen?“[1]

„Dass der sinnliche Trieb von einer, und der reinsittliche Trieb von der anderen Seite im menschlichen Willen sich die Wage halten, liesse sich wohl daraus erklären, weil sie beide in einem und eben demselben Subjekte erscheinen. Dass aber der erstere dem letzteren sich so wenig gleich setzt, dass er vielmehr bei der blossen Idee eines Gesetzes sich niederbeugt, und ein weit innigeres Vergnügen aus seiner Nichtbefriedigung, als aus seiner Befriedigung gewährt, — dieses . . . deutet auf unseren höheren Ursprung, und auf unsere geistige Abkunft, — ist ein göttlicher Funke in uns, und ein Unterpfand, dass wir seines Geschlechts sind: und hier geht denn die Betrachtung in Bewunderung und Erstaunen über. An diesem Punkte stehend, verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung, und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen, völlig ausgesöhnt“.[2]

Dass erstlich „die Vorstellung einer noch so grossen Macht, solange wir uns nicht im Widerstreite gegen sie denken, nicht Furcht, sondern Bewunderung und Verehrung erregt“[3], ist eine Tatsache, die schon den einfachen Gefühlsinterpreten zu einer mystischen Deutung zwingt. Es muss doch etwas in uns sein, das sich nicht mit gebeugt und erniedrigt fühlt, wenn unsere Winzigkeit den mächtigen Naturgewalten gegenüber am Tage liegt. Was ist es denn, dass sich in solchen Augenblicken mit Adlerflügeln in die Wolken hebt, als in sein Reich? Das uns zugleich herausreisst, die ganze Persönlichkeit, aus allem Irdischen und Beschränkten ins Schrankenlose und Ueberirdische, so dass wir uns nicht wiedererkennen

[1] V, 29. — [2] V, 29 f. — [3] V, 99.

Digitized by Google

würden, wenn wir uns dann und früher zu vergleichen, in der Lage wären? Aber wir können uns ja nicht einmal vergleichen; wir wissen von „jenem Menschen" gar nichts mehr. Das ist ein *Höheres* in uns; und wenn wir dieses in Gedanken fassen, so sagen wir: es ist ein Hauch, ein Teil von seinem Wesen, den wir in allen seinen Spuren vergebens zu erfassen trachten. Wenn wir ihn aber fassen, wie es hier geschieht, so fassen wir ihn *in uns;* wir spüren ihn, indem wir uns erheben: das ist die Mystik des ästhetischen Empfindens.

Von der Duplizität der Persönlichkeit im Ethischen, sowie von der Beziehung des Moralgesetzes auf unsere geistige Natur, war schon die Rede. Auch hier ist das Erstaunlichste der Strom inneren Glückes, der, allen Opfern an sinnlicher Befriedigung zum Trotz, die sittlich gute Tat begleitet. Kein Zweifel, wir fühlen uns auf unserer Höhe und in unserer Heimat erst dann, wenn wir dem Sittlichen in uns zum Siege helfen. Wie wunderbar doch diese Macht des Sittlichen in uns! Und wie begreiflich, dass man sich nicht genug tun konnte, sie ganz in Worte umzusetzen! Die Sache ists ja, die die Worte trägt: sie ist die „liebenswürdige Quelle" aller solcher Schwärmereien, der man noch mehr zu Gute halten würde.

Doch zieht es Fichte vor, für seine Person sich sehr viel einfacher auszudrücken. Er sagt nur: es ist das Moralgesetz, das unser oberes Begehrungsvermögen bestimmt. Und das Moralgesetz ist eine recht abstrakte Grösse. Es ist bezeichnend, dass in der oben angeführten Stelle die Wärme der Empfindung ihm eine ganz andere Sprache entlockt. Da heisst es: höherer Ursprung, göttlicher Funke, wir sind seines Geschlechts; das Gesetz wird nur Eingangs und beiläufig erwähnt. Da weiss man auch und selbstverständlich *unmittelbar* von Gott; ganz einerlei, ob man ein solches Wissen braucht: man braucht es ja nicht abzuleiten. Das also ist in verstärkter Form der schon oben konstatierte Widerstreit einer innigen, hier direkt mystischen Religiosität gegen das System mit seiner Transscendierung, wenn nicht Aufhebung des Gedankens Gottes. Aber die rüstige Kraft des Neuen ist einstweilen auf Seiten dieses Letzteren. . . .

Schon droht selbst das Moralgesetz, in seiner künstlichen Abstraktion zu fallen: wenn alles nur „Erscheinung" ist, so ist das „Ding an sich" — „unser oberes, rein geistiges Begehrungsver-

Digitized by Google

mögen“![1] Die höchste Wirklichkeit fällt mehr und mehr in uns hinein, denn alles „Angenommene“ ist ausser uns. Die Linie läuft auf die Mystik zu, gewiss; aber auf die ethische und, fügen wir sogleich hinzu, subjektivistische, nicht die religiöse Mystik.

b) Die Wissenschaftslehre 1794.

Wir mussten im Bisherigen aus einer Menge anderer, zum Teil untergeordneter Gedanken den eigentlichen Stand der philosophischen Entwicklung erst erschliessen. Unser Verfahren war daher, zunächst abzulehnen, was uns nicht in Betracht zu kommen schien, um dann erst bei dem eigentlich Entscheidenden, der ethischen Mystik, anzukommen. Jetzt werden wir den umgekehrten Weg einschlagen. Wir stehen nämlich nun vor einem streng geschlossenen System, aus einem obersten Prinzip, dem wir nur nachzugehen brauchen, um die genannte Mystik zu erhalten. Unsere eigentliche Aufgabe wird dann sein eine Prüfung desselben auf seinen religiösen Wert.

Der Wissenschaftslehre[2] liegt zu Grunde die *Voraussetzung einer radikal-idealistischen Erkenntnistheorie;*[3] sie war es, die bereits im vorigen das Urteil insgeheim bestimmte. Ausdrücklich und in voller Schärfe ausgesprochen freilich wird sie auch jetzt noch nicht; das geschah vielmehr erst, nachdem sich Fichte von der Notwendigkeit dessen hatte überzeugen müssen, — nach dem Atheismusstreit.[4]

Alle vermeintlichen Dinge also sind nur Objekte unseres Wissens. Kein Ding ist anders möglich, denn als „Bestimmung eines *Bewusstseins*“.[5] „... Immer und ewig erkennen und betrachten wir nur uns selbst, und wissen in allem unseren Bewusstsein schlechterdings von nichts, als von uns selbst und unseren eigenen Bestimmungen“.[6] Und solche „Selbstbestimmung ist die erste und einfachste, aber ausschliessende Bedingung des Verständnisses dieser Wissenschaft“.[7] Man muss es ertragen können, mit seinem Bewusstsein — *πρὸς ἄνθρωπον* gesprochen — allein in der Welt zu sein.[8]

Dieses Bewusstsein nun, das demnach allem Objektiven gegenüber das Höhere, das Erste ist,[9] erscheint der wissenschaftlichen

---

[1] V, 36. — [2] S W I 85—328. — [3] I 426 ff. — [4] cf. V 202. bes. in der „Bestimmung“. — [5] S W II, 400 ff. 355 V, 202. III, 2. — [6] S W II, 239. — [7] L II. 550. — [8] S. W. I 433 f. Löwe 33. — [9] S W I 97. 527.

Digitized by Google

Betrachtung als *absolute Spontaneität*,[1] — die Aufmerksamkeit eine lebendige Aggressive auf das jeweilige Objekt.[2] Und diese Spontaneität ist immer und notwendig *Selbstbewusstsein*[3], Selbstbezogenheit[4]: der oberste Akt des Bewusstseins überhaupt dieser: das Ich setzt schlechthin sich selbst.[5]

Das kann es aber nur durch den Gegensatz eines Nicht-Ich[6]; kein Bewusstsein ohne ein Objekt.[7] Alles Objekt ist ferner wie ein Anstoss[8] auf die freie Spontaneität des Ich. Die Spontaneität ginge an sich ins Unendliche:[9] da findet sie das Objekt, und das Objekt hält sie fest.[10] Das Ich *im wirklichen Bewusstsein* also ist nicht mehr absolute Spontaneität.[11]

Ist darum etwa jenes andere Ich unwirklich? Setzt es sich nicht, sich selbst, als absolute Spontaneität? Und sieht es nicht das Objekt eben als Nicht-Ich, als einen Anstoss, ein ihm Fremdes[12] an? Was ist es doch mit dem Nicht-Ich? Das Ich kann sich nicht setzen, ohne seine Hilfe[13]; und wenn es sich, mit seiner Hilfe, setzt, so setzt es nicht sich selbst.[14] Aber es *muss* sich selber setzen, und es *setzt* sich selbst — eben, indem es einen Anstoss, ein Nicht-können, d. h. zugleich ein weiter Wollen[15], setzt — in der Idee[16] des reinen[17], absoluten Ich.[18] Dem gleich zu werden, ist sein *Streben;*[19] und es *ist* ihm gleich, indem es strebt, ihm gleich zu sein; indem es sich, in der Idee, als reines setzt.

Dies Streben nun, und dieser Identitätspunkt des empirischen mit dem reinen Ich, ist die Sittlichkeit;[20] im sittlichen Handeln *ist* das Ich absolute Spontaneität, in sich zurückgehende Tätigkeit, entsprechend seiner Selbstbezogenheit im Theoretischen:[21] das freie, sittliche Ich ist, je an seinem Orte in der Wirklichkeit, identisch mit dem idealen, reinen.[22] Da sind wir wieder bei der ethischen Mystik angelangt.

[1] S W I, 127. 134. 138. 141. 231. 249. 272. 291. 298. 310. 316. 440. 495. III, 22 f. IV, 8. — [2] S W I, 333. 340. 342. 374 f. 380 f. 382. — [3] S W I, 527 ff. 435. — [4] S W I, 134. 256. 278. 458. III, 1 f. — [5] S W I, 91 ff. 107. cf. 8. 502. 515. 523. 462 f. — [6] S W I, 101 ff. 104. 218. 253. 359. L II, 213. — [7] I 457 f. IV, 5, 21. — [8] I, 210. 214. 218. 228 ff. 275. 344 ff. 492. — [9] I, 365. — [10] I 211. 367 ff. — [11] I, 110. 126 f. 140. 254 f. 339. 489. — [12] I 339. 345. — [13] I 218 II 478 f. — [14] I 146. — [15] I 213. 217. 258 ff. 289. 356. 365. [16] I, 277. 515 f. — [17] I 224. III 23. L II 224. — [18] I 347. 112. 119. — [19] I 261 ff. 304. — [20] I, 260. 304. 327. 466. — [21] III 1 f. — [22] III, 20 f.

Digitized by Google

Nun also unsere spezielle Frage. Der Punkt, auf den es ankommt ist natürlich der: ob etwa jenes reine Ich eine religiöse Grösse sei?

Dass es zunächst vom individuellen und empirischen scharf unterschieden wird, ist unbezweifelt.[1] Es ist die *Ichheit überhaupt;*[2] *das unendliche Ich;*[3] dem nichts entgegengesetzt werden kann;[4] das *Eines* ist.[5] Das Ich dagegen, das ein Nicht-Ich, und nun gar erst ein Du[6] sich gegenüber hat, ist selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich.[7] Noch mehr. Dies absolute Ich, ein Bewusstsein nämlich, in welchem durch das blosse Gesetztsein des Ich Alles gesetzt, und dem nichts entgegengesetzt wäre, heisst ausdrücklich *Gott.*[8] Und einmal, da Fichte von Stoizismus spricht, tadelt er ihn, weil er im Grunde atheistisch sei: „der stoische Weise ist allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott.“[9] Das will die Wissenschaftslehre nicht. Sie unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein,“ und „ist nicht atheistisch.“[10]

Ist aber nun, nach alledem, das reine Ich gleich Gott, so werden wir, indem wir uns, in der Idee und sittlich strebend, mit dem ersteren identisch setzen, auch mit Gott identisch. Wir werden identisch mit ihm, und behalten ihn dennoch über uns: das gäbe also doch religiöse Mystik. Wie in der Tat, in einem Falle, unser Philosoph bekennt: „sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde: *und vor der Gottheit*, die, vielleicht im heimlichen Dunkel. — aber die doch gewiss in dem Tempel, der dessen Gepräge trägt, wohnt?“[11]

Die Worte indessen sind wiederum gefallen in einem Augenblicke „hingerissenster Empfindung“, „ . . . nicht als Untersuchung;“[12] und stehen, selbst in ihrem eigenen Zusammenhange, völlig isoliert. Was aber die Zitate aus der Wissenschaftslehre anbetrifft, so sind auch sie, mit einer Ausnahme, die wir sogleich berühren werden, die einzigen in ihrer Art. Der Gottesgedanke wird ferner, wie es scheint, mehr nur benutzt zur Veranschaulichung der Idee des reinen Ich, als um seiner selber willen. Und man darf fragen, ob

[1] L II 166. — [2] I 503. — [3] I 256 L II 224. — [4] I 110. — [5] L II 224. — [6] I 502. — [7] I 110. — [8] I 253 f. — [9] I 278 Anm. — [10] a. a. O. — [11] I 416. [12] I 412.

Digitized by Google

eine derart seltene und beiläufige Parallelisierung — die Stelle von Stoizismus steht gar nur in einer Anmerkung — für das System etwas beweist. Die *Neigung* Fichtes, sie zu vollziehen, welche die Fortdauer der wiederholt genannten religiösen Unterströmung zeigt — wir erinnern an das Wohnen Gottes im Menschenbilde — geben wir zu. — Das *Recht* aber, das wissenschaftliche Recht ziehen wir in Zweifel. Und wir behaupten, dass die Idee des reinen Ich, die das System enthält, zum Gegenstande eines eigentlich religiösen Verhältnisses ganz ungeeignet sei.

Auf die *Undenkbarkeit* der göttlichen Idee zunächst[1] legen wir kein besonderes Gewicht. Das Selbstbewusstsein Gottes wird zwar, nach der einen Stelle, die uns bisher noch fehlte, ewig unbegreiflich bleiben, weil in ihm das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben sich nicht unterscheiden lassen.[2] Indessen würde jedenfalls die blosse theoretische Transscendenz der religiösen Qualität des Begriffes keinen Eintrag tun. Wichtiger schon ist, wenn in der erwähnten Anmerkung[3] gesagt wird, die Wissenschaftslehre lege „das absolnte Sein *bloss zum Grunde,* um das wirkliche Dasein *erklären* zu können." und das eben, das Bewusstsein erklären, könne der Stoizismus nicht. Ellen B. Talbot, im Mind 1901,[4] betont hier den Begriff des absoluten Seins.[5] Versteht man aber denselben im Zusammenhange, so verliert er seine scheinbare innere Festigkeit; denn jenes absolnte Sein ist eine Idee, „... die unendliche Idee des Ich." Und damit kommen wir, u. E., auf den entscheidenden Punkt.

Die Wissenschaftslehre 1794 ist ethischer Idealismus in dem Sinne, dass ihr buchstäblich die höchste Wirklichkeit ist, was da werden soll, nicht, was da ist.[6] Das reine Ich ist wirklich nur, indem wir darnach streben, weil wir darnach streben sollen, es zu sein. In unserem Grundsatze ist demnach „nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar, durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen, unendlichen Forderung notwendig zu Grunde gelegt werden muss.[7] Und „dies geschieht eben dadurch, dass das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird, als ein solches, welches den Grund der Existenz

[1] I 253 f. — [2] I 275 cf. 100. — [3] I 278. — [4] 336 ff. — [5] 344 f. — [6] I 285 f. [7] I 277. 515 f.

Digitized by Google

des Nicht-Ich, das die Tätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten solle“: [1] „alle Schranken müssen verschwinden; das unendliche Ich muss als Eines und als Alles allein übrig bleiben“. [2] Das das Ideal.

Das *wirkliche* Ich dagegen kommt gerade dadurch erst zum Bewusstsein seiner selber, wie wir sehen, dass ihm ein Nicht-Ich, ein absoluter Widerspruch, ein Feind in seinen eigenen Mauern gegenübersteht.[3] „. . . Das Ich, als Intelligenz überhaupt, ist abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz.“ [4] Das ist demnach „ . . . der letzte Grund allerWirklichkeit für das Ich“: „eine ursprüngliche Wechselwirkung zwichen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss“, [5] und dass es nicht sein soll. [6]

Das *Streben* aber, über dies Nicht-Ich hinauszukommen, ist notwendig ein *unendliches*; [7] wie die Idee des reinen Ich eine unerreichbare [8], unendliche. [9] Der „Widerspruch wäre nicht anders zu heben, als dadurch, dass das Objekt überhaupt wegfiele; es fällt aber nicht weg, ausser in einer *vollendeten Unendlichkeit*. Das Ich kann das Objekt seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Objekt mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisiert, welches aber selbst ein *Widerspruch* ist. Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor, und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen; ob wir seine Lösung gleich nicht als *möglich* denken können, und voraussehen, dass wir sie in keinem Momente unsers in alle Ewigkeit hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.“ [10]

Wie nun steht es, nach dem Gesagten, mit der Wirklichkeit des reinen Ich, und seiner Fähigkeit, *religiös* gefasst zu werden?

Es ist nicht leicht, wem sie nicht liegt, sich voll hineinzusetzen in eine Empfindungsweise, der in der Tat höher als alle andere Wirklichkeit die dessen ist, was da werden soll. Der nicht

---

[1] I 156. — [2] I 144. — [3] I 343. — [4] I, 248. — [5] I 279. — [6] III, 19 — [7] I 23. 214 f. 269. — [8] I 156. 278 Anm. — [9] I 277. — [10] I 269 f. cf. VI, 300. —

Digitized by Google

das Herz sinkt, wie den Meisten unter uns, wenn es ganz ohne fremde Hilfe und Instanzen, zu glauben gilt an eine Sache, die *durch uns* in das Leben treten soll. Immerhin kommen solche Fälle vor. An ihnen mache man sich klar, wie Fichte seinerseits ausschliesslich, und wie er das reine Ich empfand. Man wird dann zu dem folgenden Ergebnis kommen.

Eine Selbsttäuschung, ein Wahn ist eine solche Stimmung nicht. Sie ist vielmehr der *Ausdruck einer absoluten Willens- und Schaffenskraft.* Mein Kraftgefühl trägt in dem Falle auch das Ziel, das eigentlich nur sein Projektum ist. Und daher ist das Ziel mir eine ideale *Wirklichkeit.*

Nicht anders also, nur in viel grösseren Dimensionen noch, erlebte Fichte auch das *reine Ich.* Die Dinge liegen hier sogar noch näher beieinander; und die Projektion ist deutlichst zu erkennen. Wir sahen schon, das reine Ich ist *absolute Spontaneität.* An diese Spontaneität glaubte Fichte, und sie war ihm ein absolutes Sein, eben, weil er sie *praktisch* wollend, in sich fand. Das nimmer rastende, faustisch-titanenhafte Streben, das alle seine Ziele immer wieder überfliegt, und eigentlich nur Kampf und Freiheit will: das ist das reine Ich im *Leben* unseres Philosophen.[1]

Nun folgt das Weitere von selbst. In diesem Streben, da es sittlich ist, liegt zwar ein Stück göttlichen Lebens — vergl. die Offenbarungskritik — und daher auch die *Möglichkeit einer religiösen Mystik;* die Möglichkeit, eben Gott darin zu finden. Grundsätzlich aber sieht dasselbe über sein eigenes Treiben nicht hinaus. Es will sich selbst, bejaht sich selbst, um seiner selber willen. Und nicht etwa braucht es dazu erst den vermittelnden Gedanken Gottes. Dass aber solch ein absolutes *blosses Selbstbewusstsein* eines reinen Wollens *nichts Religiöses* sei, ist klar. Man lese nur die schon zitierte Rede über die Würde des Menschen 1794:[2] wie sich in ihr die absolute Selbstgenügsamkeit ausspricht, bei der die Gottheit allerdings „im Dunkel“ bleibt. Nicht ohne Grund verteidigte Fichte die Wissenschaftslehre gerade gegen den Vorwurf des Stoizismus; und nicht ohne Grund, was allein entscheiden sollte, ist das reine Ich eben reines Ich. Ich selbst, mein Streben; wie in der Offenbarungskritik, am Ende, mein oberes Begehrungsvermögen — denn das ist dasselbe —: das ist der Ton, aus dem geredet wird.[3]

[1] VI 29. VIII 282—4. — [2] I 412 ff. — [3] I 433. VIII, 348 f. 351.

Digitized by Google

Dass aber endlich Fichte selbst das *absolut Inadäquate des Gedankens Gottes* für sein System empfunden, zeigt eine Aeusserung in einem Briefe an Jakobi 1795. „Im Leben" und „vom praktischen Reflexionspunkte aus", schreibt er, „ist eine Welt für uns, unabhängig von uns da, die wir nur modifizieren können; von ihm aus wird das reine Ich ... ausser uns gesetzt und heisst Gott. Wie kämen wir auch sonst zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns selbst fänden und nur in einer gewissen Rücksicht (als Individuum) sie uns absprächen?" [1] Und damit stimmt der Vorwurf überein, den die Wissenschaftslehre gegen Spinoza erhebt, weil er das reine und das empirische Bewusstsein getrennt, und das erstere in Gott gesetzt: „was berechtigte ihn denn, *über* das im *empirischen Bewusstsein* gegebene reine Bewusstsein hinauszugehen?" [2]

Aus diesen beiden Stellen nun wird alles klar. Also, es ist unberechtigt, über das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinauszugehen. Nur durch ein solches Hinausgehen aber entsteht der Gedanke eines Gottes, [3] — das „Prinzip der Entäusserung" der Offenbarungskritik. Er entsteht demnach nur in einer zwar notwendigen, aber doch untergeordneten Betrachtungsweise. In diese sich hineinversetzend und von ihrem Standpunkt aus, braucht ihn gelegentlich auch die Wissenschaftslehre. Auf ihrer eigentlichen Höhe aber braucht sie ihn nicht. Da haben wir, obwohl natürlich nicht als Individuen, die Eigenschaften Gottes. Wie man sich spekulierend über den Irrtum erhebt, dass eine Welt ausser uns und unabhängig von uns existiere, genau so auch über den Gedanken eines Gottes. *Man kann sich selber nicht Gott sein:* Der Wissenschafts- lehrer aber hat nur sich selbst.

c) die Sittenlehre 1798.

Die Wissenschaftslehre 1794 bleibt in der Auffassung des *Nicht-Ich* bis an das Ende, auch ihres praktischen[4] Teiles, realistisch.[5] Gerade daraus folgt, wie wir sahen, das Eigentümliche ihres ethischen Idealismus, wie auch, zum Teil, ihrer religiösen Impotenz. Die Wirklichkeit eines *Nicht*-Ich steht der des reinen Ich im Wege.

---

[1] L II 166 f. L I 184. — [2] I 101. — [3] L. a. a. O. — [4] bes. I, 278 ff. — [5] Gegen die Vereinfachung bei J. H. Fichtes Charakteristik 509, Löwe 104. Wiedelband II 217 u. a. vrgl. Bensow, zu Fichtes Lehre vom Nicht-Ich. —

Digitized by Google

Diesen Rest des Realismus nun hat die Sittenlehre[1] abgetan, und damit das Problem des Nicht-Ich, wenn auch nicht gelöst, so doch, einstweilen, aus der Welt geschafft. Hier nämlich ist das *Ich „in jeder Rücksicht sein eigner Grund“*;[2] „absolut durch sich selbst, und durch nichts ausser ihm bestimmt.“[3] Und augenscheinlich ist ja das die Konsequenz der schon zuvor[4] vorhandenen Beobachtung, dass eben Alles, daher auch der Anstoss und das Nicht-Ich, seiner Idealität nach, vom Ich, als dem dasselbe Setzenden, abhänge. Indem jedoch dieser Gedanke nunmehr zum Siege kommt, wird das Bild, zumal von unserem Gesichtspunkt aus, ein anderes.

Der *Ausgangspunkt* zwar ist derselbe, wie ehemals, wie denn die Sittenlehre überhaupt und ausgesprochenermassen auf dem Boden der Wissenschaftslehre steht.[5] Dass er dem, was wir oben das reine Ich im Leben nannten, merklich näher liegt, als jener „Grundsatz“ 1794, mag der Zusammenhang, dem er entnommen ist, erklären.

„Der wesentliche Charakter des Ich“, sofern man auf dasselbe reflektiert,[6] „besteht in einer Tendenz zur *Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen;* und diese Tendenz ist es, was gedacht wird, wenn das Ich an und für sich, ohne alle Beziehung auf etwas ausser ihm, gedacht wird.“[7]

„Das Anschauende (Intelligente), welches eben durch den postulierten Akt“ der Selbstanschauung und des Selbstbewusstseins „zum Intelligenten wird, *setzt* die oben beschriebene Tendenz zur absoluten Tätigkeit, zufolge des Postulats, als — sich selbst; verstehe als identisch mit sich, dem Intelligenten“.[8] „Die Intelligenz sonach . . . , als Intelligenz, wird — für sich (wie sich dies versteht, denn nach einem andern Sein wird hoffentlich niemand fragen) absolute reelle Kraft des Begriffs“,[9] „Vermögen einer Kausalität durch den blossen Begriff“.[10]

„Absolute Tätigkeit ist das eine schlechthin und unmittelbar mir zukommende Prädikat; Kausalität durch den Begriff ist die, durch die Gesetze des Bewusstseins“, zu oberst eben das Sichsetzen, „notwendig gemachte, und einzig mögliche Darstellung desselben.“[11]

---

[1] S. W IV, 1 ff. — [2] IV, 38. 50. — [3] IV, 172 cf. 92. 110. — [4] I 280 f. 283. — [5] IV 23. — [6] Anm. — [7] IV 29. — [8] IV, 32. — [9] IV, 32 f. — [10] IV, 37. — [11] IV, 9. —

Digitized by Google

„Ich schaue“ also „ursprünglich meine Tätigkeit als Objekt an; und insofern notwendig als *bestimmt*“:[1] „ein endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf nichts reflektieren kann, ausser auf ein Begrenztes.“[2]

„Was heisst nun das: eine bestimmte Tätigkeit, und wie wird sie zur bestimmten? Lediglich dadurch, dass ihr ein *Widerstand* entgegengesetzt wird; entgegengesetzt durch ideale Tätigkeit; gedacht und eingebildet, als ihr gegenüberstehend.“[3]

„Dieses Objektive ist nicht das Ich selbst, und kann nicht zum Ich gerechnet werden ... Es ist nicht Ich, und dennoch auch nicht Nichts, sondern Etwas (Objekt der Vorstellung überhaupt) ... Dieses heisst mit andern Worten: es ist Nicht-Ich; es ist etwas ausser mir, ohne mein Zutun Vorhandenes.“[4] Nur „lasse man sich hierbei dies nicht entgehen: dass ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewusstseins; und der Widerstand lässt sich daher füglich als ein Produkt dieser Gesetze betrachten.“[5] Da haben wir die neue Lehre vom Nicht-Ich; nun, was daraus folgt.

Es folgt dies. „Das Absolute, worauf alles Bewusstsein und alles Sein sich gründet, ist reine Tätigkeit. Diese erscheint, zufolge der Gesetze des Bewusstseins, ... als Wirksamkeit auf etwas ausser mir. Alles, was in dieser Erscheinung enthalten ist, von dem mir absolut durch mich selbst gesetzten Zwecke an, an dem einen Ende, bis zum rohen Stoffe der Welt, an dem anderen, sind vermittelnde Glieder der Erscheinung, sonach selbst auch nur Erscheinungen. Das einige rein Wahre ist meine Selbständigkeit.“[6]

Das also ist der eigentliche Standpunkt Fichtes in der Sittenlehre. Er führt zur ethischen Mystik, ganz wie der frühere. Die „*Handlung aus Pflicht*,“ die schlechthin in mir selbst begründet ist,[7] in der ich darum absolut tätig bin,[8] ist Darstellung, *Erscheinung des reinen Vernunftwesens*,[9] so, wie wir es ursprünglich fanden, als absolut selbständig, *in der Wirklichkeit*.“[10] Auf diese Weise wird man „in der Sinnenwelt eigentliches reines Ich durch freie Wahl und Selbstbestimmung.“[11]

Wie aber steht es, auf dem Grunde dessen, und speziell des Neuen, das wir nachgewiesen, mit der Möglichkeit einer religiösen Mystik in der Sittenlehre?

---

[1] IV, 88. — [2] III, 17. IV 23. — [3] IV, 7. 23. 78. — [4] IV 81 f. — [5] IV, 7. [6] IV, 12. cf. 38. 54. I. II 179. — [7] IV, 88. 155. — [8] IV, 10. — [9] IV, 155. 254. — [10] IV 155. — [11] 256.

Digitized by Google

In dieser Rücksicht ist zunächst beachtenswert, dass wir hier zum ersten Male, im systematischen Zusammenhange, die Ausdrücke „*Absolutes*“ und „*Erscheinung*“ treffen. Sie zeigen auf das deutlichste die Aenderung, die sich vollzogen hat.

Bisher war das reine Ich die höchste, aber doch eine ideale Wirklichkeit; das Ziel des Strebens, und getragen durch dasselbe. Nun ist es gerade umgekehrt. Die *sittliche Tat*, das reine Wollen,[1] wie die Kausalität durch den Begriff, und selbst der Zweckgedanke überhaupt,[2] ist „*nur*“ *Erscheinung*, Zweites, Abgeleitetes, Begründetes. Der Grund, das Tragende, das „einige rein Wahre“ und Reale ist eben jenes *Absolute*. Vielleicht bezeichnet es den Unterschied am schärfsten, wenn man sagt: Damals verwischte sich im Punkt des absoluten Strebens die Grenze zwischen dem empirischen und dem reinen Ich. Jetzt aber ist das Letztere — grundsätzlich — über jede Vermischung mit Gegebenem hinaus, denn es ist absolut geworden, im Gegensatze zur Erscheinung, dem Empirischen. Und damit *könnte* wohl ein Schritt getan sein zur religiösen Mystik.

Die ganze *Stimmung* nämlich ist dadurch verändert. Oben hiess es: Kampf um des Zieles, und schliesslich, wie wir sahen, um des Kampfes willen. Hier wird dem Kampfe die Pointe, das Unbesinnliche, Unmittelbare abgenommen. Im Kampfe selbst ist nunmehr eine tiefe *Ruhe;* er ist im Grunde doch ein Schattenspiel mit selbstgemachten Hindernissen. Der Philosoph kennt seinen wahren Wert; und der ist, dass in ihm ein über allen Kämpfen hoch Erhabenes erfahren wird, als eine ewig unerschütterliche *Gegenwart*. Zur Arbeit und zum Streben ist die Contemplation gekommen; die sinnende Betrachtung, der *Genuss eines höheren, mit dem man sich als Eines weiss*. Und damit ist erst eigentlich die ethische Mystik voll entwickelt; bisher gab es im Grunde doch nicht zwei Beziehungspunkte, sondern nur einen einzigen; und daher keine wirkliche Beziehung.

Solcher Genuss eines Andern, Absoluten aber, also, zufolge jener Unterscheidung, doch nicht unser selbst, ist der nicht auch religiöse Mystik?

Er könnte es sein, er müsste es sein; aber er *ist* es in der Sittenlehre *faktisch nicht*, denn dieses Andere ist endlich eben doch das reine Ich,[3] meine Selbständigkeit und absolute Spontaneität.

---

[1] IV 10 f. — [2] IV, 9 f. — [3] IV 256. —

Digitized by Google

Zwar redet auch die Sittenlehre hin und her von *Gott*. Es wird dabei indessen mit Betonung, im Sinne jenes Briefes an Jakobi, der *Standpunkt des empirischen Bewusstseins* eingenommen.[1] Nur in zwei Fällen liegt, scheinbar, die Sache anders. Im ersten handelt es sich um die uns bereits bekannte „Unendlichkeit des aufgegebenen Endzweckes." Sie zu verkennen, merkt dabei Fichte an, sei der Irrtum der Mystiker, die „das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen, als erreichbar in der Zeit".[2] — Derselbe Vorwurf also, der in der Wissenschaftslehre 1794 den Stoizismus traf: „Die gänzliche Vernichtung des Individuum und Verschmelzung desselben in die *absolut reine Vernunftform* oder in *Gott*, ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich."[3] Das gilt indessen, nach der zweiten hier zu untersuchenden Stelle, nur für ein Gott-Werden im absoluten Sinne. In gewisser Weise, „soweit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen," wird sogar „*jeder* Gott".[4] Da wäre also Immanenz und Transscendenz des Göttlichen trefflich vereinigt zur religiösen Mystik.

Aber was heisst denn das, Gott werden? Es heisst reine Vernunftform werden,[5] oder reines Ich.[6] Vom individuellen, praktischen Standpunkt aus wird ja das reine Ich als Gott gesetzt. Auf diesem Standpunkt also stehen wir auch hier.[7] Nur auf ihm ist ja auch ein Ziel,[8] und ist Unendlichkeit des Zieles und ein Streben. *In Wahrheit ist das Alles nicht.* Da gibt es nur das Eine, *reine Ich.* Aber *dann* heisst es eben *nicht* mehr Gott. Dann heisst es: *meine Selbständigkeit!*

Und absolut selbständig, unabhängig werden, das ist denn, auch auf jenem niederen Niveau, das eigentliche Wesen der Vergottung: „er allein von nichts abhängig";[9] „die Welt muss mir werden, was mir mein Leib ist!"[10] Der Gottesname aber wird gebraucht, bloss um die Menschenwürde durch ihn zu erhöhen.[11] Noch immer ist es dieser Eigenwert, das stolze Selbstgefühl der eigenen Kraft und Grösse, die Majestät des Menschengeistes, von der die Mystik Fichtes lebt:[12] „man macht in unserem Systeme sich selbst zum Boden seiner Philosophie."[13]

So redet noch die Appellation. „Ihr sollt euch nur zum Bewusstsein eures reinen sittlichen Charakters erheben: und ihr werdet

---

[1] IV, 266. 303. — [2] IV 151. — [3] a. a. O. cf. 147. — [4] IV, 256. — [5] IV 251. — [6] IV 256. — [7] a. a. O. — [8] IV 151. — [9] IV 256. — [10] IV 229. — [11] 256. — [12] I 433. — [13] IV, 26 Anm. —

Digitized by Google

. . . finden, wer ihr selbst seid. Und werdet finden, dass dieser Erdball mit allen Herrlichkeiten . . , dass diese Sonne und die tausendmal tausend Sonnen, die sie umgeben, . . . dass dieses ganze unermessliche All, vor dessen blossen Gedanken eure sinnliche Seele bebt . . . — dass es nichts ist, als in sterbliche Augen ein matter Abglanz eures eigenen, in euch verschlossenen und in alle Ewigkeiten hinaus zu entwickelnden Daseins.“ [1] „Ihr werdet . . . kühn eure Unendlichkeit dem unermesslichen All . . . gegenüberstellen, und sagen: wie könnte ich deine Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was dir gleich ist, und nie bis zu mir reicht. Du bist wandelbar, nicht Ich; alle deine Verwandlungen sind nur mein Schauspiel, und ich werde stets unversehrt über den Trümmern deiner Gestalten schweben.“ [2] —

Wir haben diese Stelle in solchem Umfange gebracht, teils, um einen Eindruck von der Kraft der uns beschäftigenden Mystik zu erwecken; teils aber auch, um das abschliessende Verständnis dieser letzteren, wie das endliche Urteil über sie, daran anzuknüpfen. Es fand sich oben, als Charakteristikum der Sittenlehre, auf dem zugleich die Eigenart gerade ihrer Mystik ruht, das Schema: *Absolutes und Erscheinung*. Dieses Schema ist bisher, nach seiner Genesis, noch nicht erklärt. Dass es den Ausdruck einer absoluten Schätzung der aktiven Sittlichkeit bedeutet, das ist klar. Wie aber kann doch unser Philosoph, der jedenfalls nicht bloss Romantiker des ethischen Erlebens war, zu der Gewissheit seiner absoluten, wissenschaftlichen Giltigkeit gekommen sein? Das einige rein Wahre ist ihm seine Selbständigkeit, Spontaneität: wie war *die* Ueberzeugung, im Sinne einer philosophischen Erkenntnis, möglich?

Damit das deutlich werde, erinnere man sich zunächst, wie in der Sittenlehre die Erscheinung aus dem Absoluten folgt. Sie folgt durch Objektivierung. Das Ich setzt, nach dem Grundsatze, sich selbst, als absolute Tätigkeit. Es wird dadurch sich selbst ein Objektives, ein Gesetztes; und das, und Alles, was dazu gehört, ist eben die *Erscheinung*, der „Abglanz“ seiner eigenen, verborgenen Realität. Die letztere daher, das Absolute also, ist das Setzende, das Subjektive. Das ist das „Ich“ der Appellation; „alle deine Verwandlungen sind nur mein Schauspiel“ u. s. f. [3] Natürlich, denn das Sehende ist immer über allem, selbst dem gewaltigsten Ge-

[1] V, 236. — [2] cf. IV 169. VI, 323. V, 237. — [3] s. o.

Digitized by Google

sehenen und ihm unendlich überlegen. Die Zeit und die Vergänglichkeit ist nur im Objektiven. Das Ich, als das Subjekt des Sehens, kann nicht untergehen, weil es nicht Objektives werden kann.

Nun nur noch Eines; und das ist uns bereits bekannt: *dies Ich,* das theoretische, betrachtende, ist *absolute Spontaneität.* So kehren wir in den ursprünglichen Gedanken der Wissenschaftslehre 1794 zurück, denn er ist in der Tat der tiefste, den sie überhaupt gefasst. Dass aber nun mit dieser obersten Bewusstseinsspontaneität die eigentümlich überwältigende *Spontaneität des Sittlichen* — tatsächlich wie ein Abglanz eines Höheren, das es trotzdem, als Spontaneität, zum Ausdruck bringt: *das absolute Ich im Objektiven* — zusammentrifft, das eben führte, wie schon angedeutet, wissenschaftlich die ethische Mystik herauf.[1]

Jene Bewusstseinsspontaneität, als Absolutes angesehen, aber, hat zur Voraussetzung — und damit schliesst sich vollends unser Kreis — den radikalen *Idealismus* der Erkenntnistheorie. Das ist das dritte. Die Kraft und Tiefe ethischen Erlebens, die Fichte von Natur mitbrachte, und die durch Kant gesteigert worden war, im Praktischen; dazu der Idealismus und jene Grunderkenntnis vom Wesen des Bewusstseins überhaupt, im Theoretischen: das sind die letzten Fundamente, die bis zum Jahre 1798 Fichtes Mystik tragen.

Warum ist diese Mystik nicht religiös?

Dafür enthält die spezielle Theorie über das Bewusstsein augenscheinlich keinen Grund. Sie schliesst das Dasein eines Gottes neben ihr weder aus noch ein; denn sie sieht, zwar nicht positiv, aber auch negativ nicht über sich hinaus.

Dasselbe könnte man vom *praktisch-sittlichen Erleben* sagen, wenn nur nicht dies Erleben, als das Vorherrschende, ja *Einzige,* den Umkreis der Erfahrung Fichtes überhaupt beschlossen, und alles Andere vertrieben hätte. Erlebnisse sind herrisch, und sind selbst- und eifersüchtig. Sie dulden, je neuer und mächtiger sie sind, um so weniger einen Konkurrenten. Fichte genoss seit 1792 in beispiellosen inneren und äusseren Erfolgen die durchschlagende Kraft seiner sittlichen Persönlichkeit. Was Wunder, wenn ihm diese Kraft, zu einem Absoluten potenziert, zunächst sein Ein und Alles war? Wenn dabei das Bedürfnis der besonderen Erfahrung eines

[1] I 467 f.

Digitized by Google

Gottes mehr und mehr schwand, und schliesslich der Gedanke Gottes nur noch als Unterton in jener Potenzierung lebte?

Für diesen Lebensstand war endlich der radikale *Idealismus* wie eine Formel, die ihn decken wollte. Denn dieser Idealismus ist, bis jetzt, subjektivistisch; die einzige und höchste Wirklichkeit fällt ihm in das erkennende Subjekt. Es kann ja neben diesem einen kein zweites Absolutes geben, denn alles andere ist objektiv: ist vorgestellt, d. h. abhängig. Wir sagen nicht, dass etwa Fichte diese Beobachtung, schon jetzt, auch gegen den Gedanken Gottes angewendet; wir werden vielmehr konstatieren müssen, dass das, entscheidend und abschliessend, nicht geschehen. Wir sagen aber allerdings, dass diese ganze Theorie die Neigung des Subjekts, sich auf sich selbst zurückzuziehen, und seine innerliche Abkehr von dem Objektiven, auch von Gott, sofern er denn zum Objektiven in Beziehung stand, zu steigern, ausserordentlich geeignet war. Die Frage aber, ob Gott ausserdem noch etwas sei, taucht gar nicht auf, denn Fichte hatte, aus den aufgezeigten Gründen, bisher gar keinen Anlass, sich mit dem Gedanken Gottes wissenschaftlich abzugeben. Er läugnete Gott nicht, bewahre: aber er *hatte*, in seiner Philosophie, *keinen Gott*: die ethische Mystik war ohne Gott.

Wie absolut subjektivistisch aber dieser Idealismus war, und wie wohl eben die ethische Mystik dazu beigetragen hat, ihn so zu erhalten, das mag zum Schlusse, da er doch weiterhin bedeutsam werden wird, das Schicksal des Identitätsgedankens in der Sittenlehre zeigen. Sie geht nämlich wiederholt und prinzipiell, wie es scheint, über die im Bewusstsein gegebene Subjekt-Objektivität auf das dahinter stehende grosse und rätselhafte „*Unbekannte* = *X*“ zurück.[1] Damit kommt folgerichtig das Subjekt auf eine Linie mit dem ihm nunmehr gleichberechtigten Objekt zu stehen, und über beiden schwebt das „undenkbare Eine“,[2] *das allem Bewusstsein zu Grunde liegt.*“[3] „Nicht das Subjektive, noch das Objektive, sondern — eine *Identität* ist das Wesen des Ich“,[4] welches „als Einfaches auf keine Weise zum Bewusstsein kommen kann.“[5]

Wie weit Fichte etwa dieses X, indem man Schellings Einfluss wirksam finden mag, obwohl in der Wissenschaftslehre 1794 die Ansätze liegen,[6] „bloss um erklären zu können,“[7] „zum Grunde ge-

[1] IV 1. 5. — [2] IV 42. — [3] IV 5. — [4] IV, 42. — [5] IV 5. — [6] I 98 Anm. 102 f. 106. — [7] IV 1 cf. I 278 Anm. —

Digitized by Google

legt", ohne dabei die bleibende „transscendentale Ansicht" dessen[1] — dass es nämlich doch nur Gesetztes sei — aus dem Auge zu verlieren, ist nicht festzustellen, braucht auch nicht festgestellt zu werden, denn schliesslich wird dasselbe doch wiederum einfach als *Ich* bezeichnet[2] und ist *meine Selbständigkeit.*[3] In dieser letzten Ausdrucksweise aber — warum nicht vielmehr Spontaneität, Agilität?[4] Selbständigkeit ist eben das Gefühl der praktisch-sittlichen Erfahrung! — in dieser Ausdrucksweise zeigt sich auf das deutlichste, wie hier Gewöhnung an das „Ich", im Theoretischen, und die ethische Mystik im Praktischen, zusammenwirkten, um nichts Neues werden zu lassen. „Moralismus und Idealismus, wenn man nur konsequent ist, sind notwendig beieinander." sagt, in einem ein wenig andern Sinne freilich, noch die Appellation.[5]

Zweiter Abschnitt.

Die ethisch-religiöse Mystik: bis 1800.

Und dennoch ist bereits ein Jahr darauf, in der Bestimmung 1799, solch ein Neues da, die religiöse Mystik. Die inner-philosophische Entwicklung führt, wie wir nachgewiesen haben, nicht darauf. Es muss wo anders hergekommen sein. Woher? Mit dieser Frage in Gedanken verfolgen wir nunmehr die nächste und entscheidende Epoche, die des Atheismusstreits.

a) Der Ausgangspunkt des Atheismusstreits.

Den Ausgangspunkt des Streites bildet nicht etwa das auf der höchsten Höhe Fichtescher Spekulation soeben konstatierte Fehlen des Gedankens Gottes, als vielmehr eine *Frage aus dem Praktischen,* die schon die Offenbarungskritik zur Sprache bringt, die Frage der *Notwendigkeit des Glaubens an eine göttliche Weltregierung.* Fichte behauptet, gegen Forberg, diese Notwendigkeit; über Recht und gar Pflicht des Glaubens ist, nach ihm, kein Streit.

[1] IV 16 ff. 60 ff. — [2] IV 42. 1. — [3] IV 12. — [4] IV 8. — [5] V 217. —

Digitized by Google

„So wenig es dem Philosophen einfallen wird, die Menschen zu bereden, dass sie doch hinfüro die Objekte ordentlich als Materie im Raume, und die Veränderungen derselben ordentlich als in der Zeit aufeinanderfolgend denken möchten: so wenig lasse er sich einfallen, sie dazu bereden zu wollen, dass sie doch an eine göttliche Weltregierung glauben" — man beachte die Zusammenstellung. „Für den Unphilosophen (!) — und im Leben sind wir notwendig alle Unphilosophen — ist etwas da, und bleibt da, und dringt sich ihm unwiderstehlich auf ... dies genügt ihm für sein Geschäft. Der Philosoph aber hat die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesamten Systeme unseres Denkens *abzuleiten,* und zu verknüpfen: den Ort desselben in jenem notwendigen Systeme aufzuzeigen." [1] „Ich habe es mit der Ableitung der Religion aus dem Wesen der Vernunft zu tun; und zwar keineswegs, um den Menschen dadurch die Religion beizubringen, sondern nur bloss und lediglich *in wissenschaftlicher Absicht*". [2]

„Wo wird nun der Philosoph, der jenen Glauben voraussetzt, den notwendigen *Grund* desselben, den er zu Tage fördern soll, aufsuchen? Etwa in einer vermeintlichen Notwendigkeit, von der Existenz oder der Beschaffenheit der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben zu schliessen? Keineswegs ... Entweder" nämlich „erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseins": dann „ist die Vernunft genötigt, bei dem Sein der Welt, als einem Absoluten, stehen zu bleiben!" [3] Oder aber „man erblickt die Sinnenwelt vom transscendentalen Gesichtspunkte aus": „dann ist keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloss den Widerschein unserer eigenen inneren Tätigkeit. Aber was nicht ist, nach dessen Grunde kann nicht gefragt werden: es kann nichts ausser ihm angenommen werden, um dasselbe zu erklären". [4]

„Durch unsern Begriff, einer *übersinnlichen Welt*, sonach müsste jener Glaube begründet werden. Es gibt einen solchen Begriff. Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst und durch mich selbst; sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von aussen her, sondern sie setzt ihn durch sich selbst. Ich selbst *und mein not-*

[1] V 385 f. 179. — [2] a. a. O. — [3] V 179 cf. 214. — [4] V 180. —

Digitized by Google

wendiger Zweck", d. i. zuhöchst meine absolute Selbständigkeit, Unabhängigkeit,[1] „sind das Uebersinnliche."[2]

Indem ich" aber „jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, *setze ich zugleich die Ausführung* desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn: ich setze mir etwas als Zweck vor, heisst: ich setze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit notwendig mitgesetzt. Ich muss, wenn ich nicht mein eigenes Wesen verläugnen will, das Erste, die Ausführung jenes Zweckes, mir vorsetzen; ich muss sonach auch das Zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja, es ist hier nicht eigentlich ein Erstes und Zweites, sondern es ist *absolut Eins*: beides sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und eben derselbe unteilbare Akt des Gemüts".[3]

„Was ist es denn" nun aber, „das, in Absicht der Moralität, rein und lediglich in eurer Gewalt steht, wie es denn auch ganz allein euch geboten ist, und ihr nur dafür verantwortlich seid? . . . Das blosse Wollen, als innere Bestimmung meiner Gesinnung, und schlechthin nichts weiter".[4] Trotzdem „soll mein gesetzmässiger Wille, bloss als solcher, an und durch sich selbst, Folgen haben, sicher und ohne Ausnahme: jede pflichtmässige Bestimmung meines Willens, ob aus ihr auch keine Tat erfolgt, soll wirken in einer mir unbegreiflichen anderen Welt; und ausser dieser pflichtmässigen Willensbestimmung soll in ihr nichts wirken. Was denke ich doch, indem ich dies denke; was setze ich voraus? Offenbar ein Gesetz, eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, *nach welcher der pflichtmässige Wille Folgen haben muss,* ebenso, wie ich in der irdischen Welt, die mich umgibt," Gesetze annehme, aus denen mit Notwendigkeit etwas erfolgt.[5]

„Wenn nun jemand das Gesetz, nach welchem B auf A notwendig folgt, eine *Ordnung,* — und zum Unterschiede von der Naturordnung eine moralische oder intelligible Ordnung nennte, wodurch ein moralischer oder intelligibler Zusammenhang, oder System, oder Welt erwüchse: so setzte dieser doch ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht *innerhalb* der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern *ausserhalb* derselben: und nähme sonach ohne

[1] V 205. II 288. — [2] V 181. — [3] V 183. 353 f. 338 f. 391. II, 264 f. 278. — [4] V 390 f. II 289 f. — [5] II 294 f. —

Digitized by Google

Zweifel noch etwas *ausser* diesen Wesen an". [1] „Dies ist nun nach mir der *Ort des religiösen Glaubens*; dieses notwendige Denken und Fordern einer intelligibeln Ordnung, Gesetzes, Einrichtung oder wie man will, nach welcher die wahre Sittlichkeit, die innere Reinheit des Herzens notwendig Folgen hat. Aus diesem — unter Voraussetzung der frei erzeugten moralischen Gesinnung — notwendigen Denken, behaupte ich, entwickelt sich und hat sich von jeher entwickelt in den Gemütern aller guten Menschen, aller Glaube an Gott und an ein Göttliches." [2]

„Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der *Glaube ganz* und *vollständig*. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund, noch ein *besonderes Wesen*, als die *Ursache* derselben, anzunehmen . . . Ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte, oder auch nicht: so sein könnte, oder auch anders: dass ihr ihre Existenz und Beschaffenheit erst aus einem Grunde erklären, erst vermittelst Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an dieselbe legitimieren müsstet?" [3]

So der Artikel Fichtes im philosophischen Journal. [4] Vergleichen wir, was über diesen Punkt, im selben Jahre 1798, die Sittenlehre sagt, so findet sich zunächst, wie zu erwarten, eine weitgehende Uebereinstimmung. „Wir sollen schlechthin tun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln: aber, um es nur tun zu können, müssen wir notwendig annehmen, dass dieselben . . . zum Guten ausfallen werden," [5] dass es einen *Fortgang im Guten* wirklich gebe." [6] Den Gottesbegriff aber braucht, auch hier, die Sittenlehre unbefangener. „Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein *Gott* ist: denn sie liegt weder im Gange der Natur, . . . noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen . , . weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln . . . Sie geht notwendig nach einer Regel fort, heisst" daher: „es ist ein Gott." [7] Doch liegt, bei dieser Ausdrucksweise, näher noch, als selbst schon in der Offenbarungskritik, die dort bereits berührte Frage: heisst es nur das, wozu daneben noch von einem Gotte reden?

---

[1] V 392. 389. — [2] V, 394 cf. 362. f. 208. — [3] V 186. 268. — [4] V 177—189. — [5] IV 339. — [6] a. a. O. — [7] IV 340. 277. —

Digitized by Google

In der genaueren Beschäftigung mit diesen Dingen nun, zu der auf jeden Fall der Forbergsche Aufsatz ihn nötigte, hat augenscheinlich Fichte jene Frage selbst gefühlt. Und, sicher gemacht durch seine Situation, als mässigender Kritiker eines allzu Radikalen, tat er den letzten Schritt, der ihm zu tun noch übrig blieb; er *läugnete* das Dasein eines Gottes, im traditionellen Sinne, als einer wesentlich *für sich bestehenden Substanz*,[1] selbst auf dem Gebiet, auf dem er es bisher, zur Garantie für den Fortgang des Guten, immerhin noch hatte gelten lassen, dem praktischen, des individuellen Ich: die Gleichsetzung des reinen Ich mit Gott — Beweis, wie wenig sie bedeutete — wird vollends ausser Acht gelassen: und setzte an die Stelle dessen eben jenen *Fortgang selbst*, eine Ordnung, einen Zusammenhang der Geister-, oder Individuen-, und der Sinnenwelt, — was denn den Atheismusstreit zur Folge hatte.

b) Der eigentliche Standpunkt Fichtes.

Es kann trotzdem kein Zweifel sein, dass man ihn völlig missverstanden; sowie, dass seine späteren Erläuterungen tatsächlich nur Erläuterungen waren. Und unser Zweck erfordert es, das festzustellen.

Völlig einleuchtend ist zunächst sein *apologetisches Grundaxiom*: „Wer gewisse Bestimmungen einer Sache (in einem Begriffe) läugnet, hebt dadurch nicht notwendig die Sache (den Begriff) selbst auf. Nun werden in jenen Aufsätzen allerdings gewisse Bestimmungen im Begriffe der Gottheit geläugnet. Daraus aber folgt nach keiner Logik, dass dadurch die Gottheit selbst aufgehoben werde, und sonach jene Aufsätze atheistisch seien.“[2]

Aber es fragt sich freilich, ob Fichte, da er die Substanz bestreitet, nicht mehr als bloss „Bestimmungen“ geläugnet habe.

Substanz indessen ist im Sinne Fichtes ein „*materielles Ding*,“[3] „ein im Raume und der Zeit *sinnlich* existierendes Wesen“.[4] Man kann von Gott „nicht sagen: er ist Substanz, oder des Etwas: denn dies heisst, nach unserm Systeme, und nach dem notwendigen Sprachgebrauche desselben, sagen: er ist eine ausgedehnte Materie, und lässt sich sehen, hören, fühlen u. s. w.“.[5] Geläugnet also wird die „Ausgedehntheit Gottes im Raume, oder seine Körperlichkeit.[6] *auch und gerade* in ihrer *sublimirtesten Gestalt*. „Mir ist Gott ein von

[1] V 183. — [2] V 253. — [3] V 262. — [4] V 216. — [5] V 261. — [6] V 258. 217.

Digitized by Google

aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloss und lediglich Regent der übersinnlichen Welt:“ [1] Die Sinnenwelt ist nur durch unser endliches Vorstellen;[2] Gott, aber ist weit über beiden.

Deswegen heisst es auch, ihn in die *Endlichkeit* und in die *Subjektivität* herunterziehen, wenn wir ihn noch besonders, neben jener Ordnung, denken.[3] Da denken wir notwendig stets ein Sinnliches, ein Endliches:[4] er aber ist unendlich,[5] unbegreiflich.[6] Unmittelbar gegeben ist uns nichts, als eben jene Ordnung;[7] und alles Andere tun wir hinzu.

„Ich kann — dies liegt in meinem Denken — von dem einen Prädikat zu dem andern nicht fortgehen, sie nicht zu einander zählen und in sich zusammenfassen, ohne etwas *Dauerndes*, dem diese Prädikate insgesamt zukommen, vorauszusetzen; es aber, gerade durch dieses Denken, zu *erzeugen*: ob ich es gleich, eben weil ich es, den Gesetzen und dem Zusammenhange des Denkens nach, mit *Notwendigkeit* erzeuge, nicht für mein Produkt ansehe“.[8] Doch sind mir *nur die Prädikate* unmittelbar entstanden; die Einheit des Prinzips entsteht mir erst, indem ich reflektiere.[9] „Man übersehe nicht jenes ‚unmittelbar‘ und dieses ‚vermittelst‘: es kommt Alles darauf an.“ [10]

Das nächste Beispiel ist „das Denken unserer Seele . . . Mein Fühlen, Begehren, Denken, Wollen u. s. w. erkenne ich unmittelbar, indem ich jene Akte vollziehe“. „Aber ich weiss“, „solange ich in diesem Bewusstsein stehen bleibe“, „nicht mich ausdrücklich, als die Einheit und das Prinzip dieser verschiedenen Bestimmungen. Erst wenn ich über die Wirklichkeit dieser unterschiedenen Akte mich erhebe, und . . . sie . . . zusammenfasse, entsteht das Bewusstsein der *Einheit*, als des Prinzips jener mannigfaltigen Bestimmungen überhaupt: und dieses Produkt unseres abstrahierenden und zusammenfassenden Denkens ist es, was wir unsere Seele, Geist und dergl. nennen“.[11]

Das *Urteil über diese Zutat* freilich mildert, in unserem Falle, Fichte später, in der mehr populär gestimmten Appellation: sie ist

---

[1] V 220. — [2] V 210. — [3] V 214. — [4] V 187. — [5] V 187. — [6] V265 ff. — [7] V 206 ff. 261. — [8] V 366 f. — [9] V 337. 208. — [10] V 367. — [11] V367 f. 264.

Digitized by Google

„unschädlich", wenn man sie nur zu nichts weiter, als eben zur Zusammenfassung der gegebenen Verhältnisse des Uebersinnlichen zu uns, benutzt.[1] Ja das Logische, sofern es sich von selber bildet, nicht durch Räsonnement, ist sogar „richtig", „angemessen"; und er braucht es selbst.[2] Im wissenschaftlichen Zusammenhange aber — dabei bleibt es — spricht man weit klüger nicht davon.[3]

„Jenes *Eine Prinzip* kann", nach alledem, „lediglich als ein für sich Bestehendes und Wirkendes, *nicht* selbst nur als *Eigenschaft* oder Prädikat, welches irgend einem Substrate inhäriert, gedacht werden. Es fällt nicht aus als *Geistigkeit,* welche einer Substanz beigelegt würde, die, als selbst nicht geistig, nur unter der Bestimmung der Materie gedacht werden könnte, sondern als reiner Geist;[4] nicht als eine substantiierte Weltseele, sondern als ein für sich bestehendes, lauteres Wesen",[5] eben das notwendig anzunehmende *Schaffen, Erhalten und Regieren selbst";*[6] und das ist die moralische Weltordnung oder Gott.[7] Ein *„tätiges Ordnen";*[8] kein Sein, sondern ein reines Handeln",[9] „geistiges Leben und Tätigkeit".[10] Denn „nur die Prädikate kommen in der Wahrnehmung vor, enthalten daher ein notwendiges, reelles Denken, nicht aber das Subjekt".[11]

„So bleibt", sagt dementsprechend der beschuldigte Artikel, „der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen und steht unerschütterlich fest: wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche. Es ist daher ein Missverständnis, zu sagen: es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht. Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewissheit,[12] die einzige absolut giltige objektive, dass es eine moralische Weltordnung gibt, dass jedem vernünftigen Individuum seine Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; dass jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; dass ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher misslingt, und dass denen, die nur das Gute recht

[1] V 208. — [2] V 215. 261 u. a. — [3] V 264. 394 f. — [4] V 264 f. — [5] V 368. — [6] V 369. 366. — [7] V 369. — [8] V 382. — [9] V 261. — [10] V 266. — [11] V 369. — [12] V 211 f.. —

Digitized by Google

lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen“.[1] Das Alles nämlich *wirkt* jene Eine, übersinnliche, lebendige Weltordnung.[2]

Vertrauen auf sie und Ergebung in sie nun, die daraus folgen, sind Religion. Nur sie — auch in den späteren Schriften. Sich an Gott wenden, um von ihm etwas zu erhalten, ist Gottlosigkeit;[3] und das System, in dem dergleichen ausgesprochen wird, Abgötterei und Götzendienst.[4] „Die erste wahrhaft religiöse Empfindung ertötet in uns auf immer die Begierde“.[5] „Dass der Mensch . . . auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt . . . sich stütze, jede seiner Pflichten betrachte, als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte, und freudig sich ihr unterwerfe, ist absolut notwendig und das Wesentliche der Religion“.[6] Daher denn der „Charakter des Religiösen“[7] dieser ist: „nicht mein Wille, sondern Seiner geschehe; nicht mein Rat, sondern der Seinige gehe von statten . . : und so verbreitet sich unerschütterliche Freudigkeit über sein ganzes Dasein“.[8] Der Glaube[9] gibt ihm seine Ruhe,[10] zu der er weiter nichts, weder zu hoffen,[11] noch zu wissen braucht.[12] — die Vernunftreligion der Offenbarungskritik!

Wie aber kommt er denn zu diesem Glauben: und wie liegen ihrerseits die Prädikate, auf die der Glaube geht, in der „Wahrnehmung?“ Das ist nach dem bisher Besprochenen, der Negation und den Positiven, das sie übrig lässt, die Frage nach der *Herkunft dieses Positiven,* welche uns noch bleibt. Scheint nun nicht Fichte, nach dem Obigen, auch hier, was weniger erfreulich wäre, den Standpunkt jener seiner Erstlingsschrift festzuhalten?[13] Eine umständliche Deduktion, die schliesslich doch nur ein Annehmenmüssen liefert, und übrigens Gott ganz an seinem Orte lässt? So scheint es eben nur, — und das ist, für uns, von Allem noch das Wichtigste.

Dort hiess es: um nur handeln zu können, muss man glauben; man soll aber handeln; also u. s. w. — das ist ein Postulat. Jetzt heisst es umgekehrt: man kann nicht handeln, ohne zu glauben; indem man handelt, glaubt man auch; man handelt aber — das ist Tatsache. „Erzeuge nur in dir die pflichtmässige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen.“[14] Denn „durch ein göttliches Leben wird man Gottes inne.“[15]

---

[1] V 187 f. — [2] V, 206 ff. — [3] V 219. — [4] V 219 f. — [5] V 219. — [6] V 208. — [7] V 212. — [8] a. a. O. cf. 220. — [9] V 196. 207. 209. — [10] V 196. 228. 359. 365. — [11] V 237 f. — [12] V 184 f. 212. — [13] V 205 ff. — [14] V 210. 370. — [15] V 232.

Digitized by Google

Und das geschieht unmittelbar.[1] Mein Vorsetzen des sittlichen Zweckes und das Denken der Ausführbarkeit desselben sind absolut Eins, ein und derselbe unteilbare Akt des Gemüts.[2] Diese absolute, ursprüngliche[3] Gewissheit und Ueberzeugung, durch pflichtmässige Bestimmung unseres Willens den Zweck der Vernunft, auch ausser unserem Willen zu befördern, ist „das Unmittelbare der Religion“;[4] und die Religion ist „vorzugsweise das Unmittelbare“,[5] keines Beweises und keiner Vermittelung durch andere Wahrheiten und aus anderen Wahrheiten fähig.[6] Man kann nur sagen: es ist nun einmal so, „es ist schlechthin so, es ist ohne allen Beweis so; ich weiss es unmittelbar, so gewiss als ich irgend etwas weiss, und so gewiss als ich von mir selbst weiss.“[7] Das ist das höhere, ein *absolutes* Wissen.[8]

Diese Gewissheit endlich ruht auf dem Gefühl:[9] „Das Erste, schlechthin Unmittelbare“ ist „die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl.“[10] Es begleitet dies Gefühl „das Denken, dass zu der Realisation des durch unsere moralische Natur uns schlechthin gesetzten Zweckes, der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft (!), stete Annäherung möglich sei, und dass die Bedingung derselben in absoluter Erfüllung unserer Pflicht, in jeder Lage, lediglich um der Pflicht willen, beruhe. Es begleitet dies Denken notwendig, indem es einen integrierenden Bestandteil jenes Zwecksetzens selber ausmacht; davon, dass man jenen Zweck schlechthin sich setzen muss, unabtrennlich, und eigentlich nur der unmittelbare Ausdruck dieses Bewusstseins ist.“[11] „Es ist daher dies Gefühl nicht nur ein intellektuelles überhaupt, sondern das erste und *ursprünglichste intellektuelle Gefühl,* Grund aller Gewissheit und Objektivität.“[12]

Daher denn eben der Artikel sagt, „dass jene Weltordnung *das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis* ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut Erste aller subjektiven; dass alle übrige objektive Erkenntnis durch sie begründet und bestimmt werden muss: sie aber schlechthin durch keine andere bestimmt werden kann, *weil es über sie hinaus nichts gibt.*“[13] Doch ist sie, eben als unmittelbare, im letzten Grunde unaussprechlich;

---

[1] V 187. 370. — [2] V 183. 358. — [3] V 364 f. 371. — [4] V 359. — [5] V 263. — [6] a. a. O. cf. 263. — [7] V 207. 211. 205. — [8] V, 268. 206. — [9] V 206. — [10] V 208. 214. — [11] V 357. — [12] V 357. — [13] V 186. —

Digitized by Google

und über dem Erkennen noch, vollends weit über allen Namen und Begriffen, steht als Ursprünglichstes und Allerhöchstes das Gefühl:

„Wer darf ihn nennen (Begriff und Wort für ihn suchen),
Wer bekennen,
Ich glaub ihn? — —
Ich habe keinen Namen
Dafür. Gefühl ist Alles!
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut!“ [1]

Nun erst wird klar, weswegen Fichte den Begriff eines Gottes neben der moralischen Weltordnung mit solcher Schärfe läugnete; und dass sein Interesse dabei nicht nur ein kritisch-negatives war.

Er kämpfte erstens für die Wirklichkeit des Lebens im Gegensatze zur Reflexion: [2] denn alle Wirklichkeit und alles Leben ist unmittelbar. [3] Nur die unmittelbare Erkenntnis hat Realität; [4] nur das Unmittelbare ist daher wahr; [5] wogegen der Begriff unmöglich und voller Widersprüche ist. [6] Und dies Unmittelbare nun ist eben das *Gefühl*. [7] „Die Philosophie, selbst vollendet, kann die Empfindung nicht geben noch ersetzen; diese ist das einige wahre, innere Lebensprinzip.“ [8] „Gott“ also „und Religion gibt es nur im Leben“, [9] in Gefühlen und Empfindungen: [10] „die Theorie spricht nur von ihnen.“ [11]

Er kämpfte zweitens, wie schon angedeutet, für ein ausschliesslich sittliches Verständnis Gottes. Das Leben, das ihn so unmittelbar enthält, ist bloss *das sittliche*. „Dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff der Erscheinung“: [12] „meine sittliche Bestimmung, und, was mit dem Bewusstsein derselben [13] verknüpft ist“, [14] „die Beziehung der Gottheit auf uns als sittliche Wesen“, die „unmittelbar gegebene.“ [15] Die Andern aber bleiben am Begriffe hängen, der doch ein Späteres, ein Sekundäres, Leeres ist, *weil ihnen die moralische Weltordnung nicht genügt*; [16] weil ihr Herz einen andern Gott, ein Hirngespinst, [17] den Geber der Glückseligkeit, begehrt. [18] So ist es denn zuletzt *Unsittlichkeit*, „Schwäche des Herzens, das Verhältnis zu ändern und das Gefühl vom Begriffe abhängig machen zu wollen“; [19] denn Gott ist *nur* im Sittlichen.

[1] V 189. — [2] V 351. — [3] a. a. O. — [4] V 352. — [5] V 352. — [6] V 187 cf. I 253 f. 275. — [7] V 352. — [8] V 343. — [9] V 348. — [10] V 351. — [11] a. a. O. — [12] V 185. — [13] V 369. — [14] V 210. — [15] V 214. — [16] V 217. — [17] V 219. — [18] V 218. — [19] V 208. —

Digitized by Google

wie im Unmittelbaren. „Wer nicht eher glauben wollte, dass er friere oder erwarme, bis man ihm ein Stück reine substantielle Kälte oder Wärme zum Zerlegen in die Hände geben könnte, über diesen würde ohne Zweifel jeder Vernünftige lächeln. Wer aber einen, auch nur im mindesten ohne Beziehung auf unsere moralische Natur entworfenen, und von ihm im kleinsten Stücke unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist“;[1] das einzig, das aber auch völlig aus ihm ist, dem sittlichen.[2] „Unsere Philosophie läugnet die Existenz eines sinnlichen Gottes, und eines Dieners der Begier: aber der übersinnliche Gott ist ihr Alles in Allem; er ist ihr derjenige, welcher allein ist, und wir andern vernünftigen Geister alle leben und weben nur in ihm“,[3] dem „Allumfasser“, wie ihn Faust in der zitierten Stelle nennt.[4]

Hier also haben wir zum ersten Male im Systeme die *ethisch-religiöse Mystik,* die in der Offenbarungskritik ohne Folgen blieb. Wir haben sie in allen Ansatzpunkten, noch vor dem Atheismusstreit, in dem Artikel, der für denselben erst den Anlass gab.

c) die innere Entwickelung bis zur Bestimmung.

Wie nun mag diese Mystik innerlich entstanden sein?

Berliner Einflüsse[5] sind dadurch ausgeschlossen, dass Fichte 1798 noch in Jena war. Auch die Bestimmung[6] aber bietet, wie wir sehen werden, über das Nachgewiesene hinaus, nichts Neues. Denn die poetisch-pantheistische Naturauffassung, an die sie einmal flüchtig streift,[7] lag doch im Uebrigen dem Geiste, wie der Mystik Fichtes völlig fern, und steht sogar in ihrem eigenen Zusammenhange isoliert.

Aber wir brauchen gar nicht so weit suchen gehen; die Anknüpfung liegt uns viel näher.

Wir sind in dem Gebiet des *Praktischen,* auf dem von Anfang an, und zweifellos ununterbrochen, der *Gottesgedanke* heimisch war. Noch die Sittenlehre kennt ja, wie erwähnt, unter einem bestimmten „Gesichtspunkte“[8] einen „Regierer aller menschlichen Schicksale“,[9] den „Heiligen“, der „nur Einer ist“.[10] „Seiner Unterwürfigkeit unter etwas Höheres und Grösseres als eines Aberglaubens sich zu schämen;

[1] V 208 f. — [2] V 219. — [3] V 223 f. — [4] V 189. — [5] Pfleid. 279. — [6] II 267 ff. — [7] II 315 — [8] IV 266. 303. — [9] IV 204. — [10] a. a. O. —

Digitized by Google

sich selbst zum Gotte des Weltalls aufstellen zu wollen, ist äusserst verächtlich".[1] versteht sich, für das „empirische Ich".[2] Im Gegenteile „hängt die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung, und mit ihr seine Moralität, vorzüglich davon ab, dass er sein Geschäft auf den Vernunftzweck, oder, was dasselbe heisst, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehe, und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich tue".[3] Offenbar war nur eine etwas geschärfte Aufmerksamkeit auf diese Dinge nötig — wie weiss der Mensch vom Willen Gottes, und von Gott? — so konnten wenigstens die deduktiven Weiterungen fallen, und es blieb eine Mystik des unmittelbar Erfahrenen.

Das Praktische ist auf der andern Seite bereits ethische Mystik; und diese Mystik enthält seit ihrem ersten Auftreten in der Offenbarungskritik, latent, doch unverkennbar, das Bewusstsein eines Göttlichen in uns. Wohl blieb dasselbe lange unbeachtet, und ging im überwiegenden Gefühle der eigenen, der Menschenwürde auf. Auch hier jedoch bedurfte es, nicht sowohl einer Aenderung der Sache, als vielmehr einer nur geänderten Betrachtungsweise. Zu finden war Gott in dem Praktischen; und zwar dies Mal sofort mystisch-unmittelbar: man musste ihn nur finden wollen.[4]

Es frägt sich nun, woher die Anregung in dieser Richtung Fichte kam. Dass sie gekommen, ist so wenig zweifelhaft, wie, dass er sie nicht aus sich selber haben konnte.

Sie ging vom Forbergschen Artikel, und schon zuvor von Schülern Fichtes aus. Das sagt er selbst: „Ich, der ich meine guten Gründe hatte, meine Philosophie zu allerletzt über die Religionswissenschaft zu verbreiten (meine erste Schrift hatte ich längst aufgegeben), kann sagen, dass ich nur durch das lebhafte Interesse meiner Zuhörer getrieben worden, auch auf diesen Punkt mein Nachdenken zu richten; kann sagen, dass ich nur durch ihre gegründeten Einwendungen sobald, über alle Lücken und Erschleichungen der gewöhnlichen Deduktionen hinweg, zu einem Resultate getrieben worden, bei welchem es wohl sein Bewenden haben wird."[5]

Er also scheute das Gebiet, und das bestätigt unsere obige Auffassung seiner philosophischen Entwickelung. Die Schüler aber, und dann, mehr und mehr, die äusseren Verhältnisse zwangen ihn. Nun musste er irgendwie die Religion systematisch unterbringen;

[1] IV 324. — [2] IV 205. — [3] IV 362. — [4] II 254. V 371. — [5] V 270. —

Digitized by Google

Gott überhaupt zu läugnen, war nie seine Meinung:[1] er setzte darum bei dem Punkte ein, auf dem bereits von ihm geredet worden, der ihn „im Dunkel" schon enthielt, dem Praktischen, der ethischen Mystik. Und es tritt demzufolge in der letzteren, neben der Freiheit, als der höchsten subjektiven, Gott, als die höchste objektive Erkenntnis, heraus.[2]

Dieses Heraustreten endlich, zunächst demnach rein theoretisch angeregt, wurde dann wenigstens begünstigt durch den totalen *Umschlag der Geschicke* unseres Philosophen. Er hatte in demselben einen Beweis *für* die endliche Ohnmacht seiner Persönlichkeit, und gegen die bis dahin so begeistert proklamierte Menschenwürde, wie er sich schlagender nicht denken liess. Wollte er trotzdem seine Sache nicht aufgeben, so musste er sich schon vertrauensvoll an eine höhere und von ihm selber unterschiedene Macht wenden. Und diese Wendung gab ihm nunmehr seine Ruhe; die Ruhe, welche er zuvor im Selbstgenusse seiner Kraft gefunden hatte. So wurde ihm Religion aufs Neue[3] zum Bedürfnis, zur persönlichen Erfahrung und zu einer Lebensrealität, die er nicht mehr verlieren konnte.

„Ich weiss es", schreibt er in der Appellation, „und fühle es mit herzerhebender Gewalt, meine Sache ist die gute Sache; aber an meiner Person ist nichts gelegen. Unterliege ich in diesem Kampfe, so bin ich zu frühe gekommen, und es ist der Wille Gottes, dass ich unterliegen sollte; Er hat der Diener mehrere, und er wird, wenn seine Zeit kommt, die Sache, die seine eigene Sache ist, ohne allen Zweifel siegen lassen."[4] „Diese Ruhe gibt mir mein Glaube."[5]

Und so ergibt sich denn das neue Bild, das die Bestimmung 1799 zeigt.

Nachdem zunächst, ganz wie im Jahre 1798, ein „Gesetz", eine „Regel, nach welcher der pflichtmässige Wille Folgen haben muss",[6] abgeleitet worden, wird das Gesetz des Näheren als absolute Tätigkeit der Vernunft bestimmt. „Aber selbsttätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach ein Wille."[7]

„Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug, oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich Tat ist und

---

[1] V 194. — [2] V 186. — [3] L I 40. 42. 55—7. 94 u. a. — [4] V 196 f. — [5] V 196. — [6] II 294 f. — [7] II 297. —

Digitized by Google

Produkt (!), dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei, und selbsttätig zu sein", — das reine Ich — „dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken, sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, sowie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet. Ein Wille, *in welchem* der gesetzmässige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat, aber auch nur *dieser* ihr *Wille;* indem er für alles Andere unbeweglich, und alles Andere für ihn so gut als gar nicht vorhanden ist." [1]

„Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. Ich will rein und entschieden meine Pflicht, und Er will sodann, dass es mir, in der geistigen Welt wenigstens, gelinge. Jeder gesetzmässige Willensentschluss des Endlichen geht in ihn ein, und — bewegt, und bestimmt ihn, nach unserer Weise zu reden, — nicht zufolge eines augenblicklichen Wohlgefallens, sondern zufolge des ewigen Gesetzes seines Wesens." [2]

„So fliesse ich — der Sterbliche muss sich der Worte aus seiner Sprache bedienen — so fliesse ich ein auf jenen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, was ich in ihr zu tun habe, ist es, durch welche er hinwiederum auf mich einfliesst." [3] Jene Stimme ist das — nur durch meine Umgebung versinnlichte, und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte, Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Teile in die Ordnung der geistigen Welt, oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe ... So stehe ich mit dem Einen, das da ist, in Verbindung und nehme Teil an seinem Sein." [4]

„Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke, die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich

---

[1] II 297 f. — [2] II 298. — [3] V 205 f. 211. 364 f. — [4] II 298 f. —

Digitized by Google

zu mir herab, und umfasst mich, als Eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille aber ist der Vermittler zwischen ihr und mir; denn er selbst ist der Urquell von ihr und mir. Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewegt; alles Andere ist blosse Erscheinung, und schwindet, und kehrt in einem neuen Schein zurück.[1]

„Nur in unsern Gemütern erschafft er eine Welt; wenigstens das, woraus wir sie entwickeln, und das, wodurch wir sie entwickeln:[2] — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist sein Licht, durch welches wir das Licht, und alles, was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unsern Gemütern bildet er fort diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsere Gemüter durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert," — denn unmittelbar wissen wir von einander nicht.[3] „In unseren Gemütern erhält er diese Welt, und dadurch unsere unendliche Existenz, deren allein wir fähig sind; indem er fortdauernd aus unseren Zuständen andere Zustände entstehen lässt . . . Alles unser Leben ist sein Leben. Wir sind in seiner Hand, und bleiben in derselben, und Niemand kann uns daraus reissen."[4]

„Erhabener lebendiger Wille, *den kein Name nennt*, und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben, denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht . . . Am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiss, ob sie es redlich meint, und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt misskannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint,[5] und der Alles zu ihrem Besten wenden wird.[6] In deine gütigen Beschlüsse gibt sie sich ganz mit Leib und Seele. Tue mit mir, wie du willst, sagt sie; ich weiss, dass es gut sein wird, so gewiss du es bist, der es tut."[7]

[1] II 299. — [2] V 184. — [3] II 301 f. — [4] II 303. — [5] IV 339. — [6] V 188. — [7] II 303 f. —

Digitized by Google

„Ich erhebe mich in diesen Standpunkt, und bin ein neues Geschöpf; und mein ganzes Verhältnis zur vorhandenen Welt ist verwandelt.“ [1] „Mein Geist ist auf ewig verschlossen für die Verlegenheit und Verwirrung, für die Ungewissheit, den Zweifel, und die Aengstlichkeit; mein Herz für die Trauer, für die Reue, für die Begier. Nur Eins ist, das ich wissen mag: was ich tun soll, und dies weiss ich stets unfehlbar. Ueber alles Andere weiss ich nichts; und weiss es, dass ich darüber nichts weiss, und wurzle fest ein in dieser meiner Unwissenheit; und enthalte mich zu, zu meinen, zu mutmassen, mit mir selbst mich zu entzweien über das, wovon ich nichts weiss.“ [2] „Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich und bin selig“. [3]

„Ich glaube nicht“, schreibt unser Philosoph, im Rückblick auf die dargestellte innere Entwickelung, seiner Frau, „ich glaube nicht, dass ich ohne diesen fatalen Streit, und ohne die bösen Folgen desselben jemals zu dieser klaren Einsicht und zu dieser Herzensstimmung gekommen wäre; und so hätten ja die mir zugefügten Gewalttätigkeiten schon jetzt eine Folge, die weder du noch ich wegwünschen werden.“ [4]

d) die philosophische Entwickelung und das Problem.

Auch hier indes ist wiederum die Frage, wie sich zu diesem „Blick in die Religion“ [5] die eigentliche Wissenschaft verhält. Und da erhebt sich eine grosse Schwierigkeit.

Wir haben nicht vergessen, anzumerken, dass der erwähnte Fortschritt sich *im Praktischen*, und *nur* im Praktischen vollzieht. Für einen gleichen Fortschritt in der Spekulation fehlt demnach bis jetzt jeder Anhaltspunkt. Und dass ein solcher in der Tat *überhaupt* nicht stattgefunden, zeigt die Bestimmung auf das deutlichste dadurch, dass sie die ganze positive Weltanschauung, die sie bietet, Glauben nennt. [6] Diese Gedanken also — das Reich der freien und reellen Geister, [7] in das Gott durch den Ruf der Pflicht eingreift; genauer noch: die eine individuelle Ausgestaltung dieses Rufes sind; und dessen Widerschein im endlichen Bewusstsein alles

[1] II 311. — [2] II 311. — [3] II 313 cf. 305 ff. — [4] L I 331. — [5] L I 330. — [6] II 248 ff. — [7] II 300 f. —

Digitized by Google

Andre ist. — diese Gedanken, obwohl durch sie erst eigentlich die Wissenschaftslehre zur „Vollendung“ kommt,[1] und ihre „höchste Synthesis“,[2] die Synthesis der Geister-,[3] der intelligibeln Welt“[4] erhält, denn diese Synthesis, der unbegreifliche Realgrund aller und ihr ideales Band ist Gott“:[5] sie sind doch nur ein Glaube; sind „kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen“;[6] so sieht die Sache, wissenschaftlich angesehen, aus.

Das aber heisst, es ist genau wie oben: im praktischen Reflexionspunkte lässt man das Dasein Gottes, wie die Wirklichkeit der Dinge, gelten, weil man nur so, zu handeln und zu leben, in der Lage ist. Die Wissenschaft jedoch weiss von dem Allem nichts; denn sie steht über solchen praktischen Notwendigkeiten. Auch diese intensive Mystik also wäre letzten Endes nur eine tiefer liegende und weniger berechtigte Betrachtungsweise: die objektive nämlich, des Gesetzten, *Projizierten,* gegenüber der subjektiven, der Freiheit oder Spontaneität[7] des *Projizierenden,*[8] welche die absolute wäre.

Und doch ist das die Meinung Fichtes jetzt nicht mehr. Im Gegenteil setzt die Bestimmung ihrerseits den Glauben, als einen zweiten Weg, ein anderes Organ,[9] dem Wissen gleich.[10] Es heisst, des Weiteren, in der Verantwortungsschrift, von diesem Glauben, dass er durch seine Unbeweisbarkeit, „an seiner Gewissheit und Zuverlässigkeit nicht etwa verliere; er würde gewinnen, wenn es verschiedene Grade der Gewissheit geben könnte. Aber er erhält dadurch eine ganz eigene Dignität und Würde.“[11] Ja, Fichte ist sich sogar bewusst, mit ihm durchaus in der „Transscendentalphilosophie“ zu bleiben:[12] und es ist, nach der Appellation, „unsere Philosophie“, welcher Gott Alles in Allem ist.[13] Man sieht, die Begriffe gehen durcheinander; die beiden Grössen werden mehr und mehr koordiniert; da zeigt sich, auch im Theoretischen, zunächst in seiner allgemeinen Schätzung, eine Entwickelung, die für uns von Bedeutung ist.

Schon die Wissenschaftslehre 1794 spricht vom *Glauben.* „Lediglich durch die Beziehung des Gefühls“ einer Beschränkung u. s. w. „auf das Ich . . . wird Realität für das Ich . . sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich.“ Dieses Gefühl ist ja erst für das Ich der

[1] L II 342. — [2] L II 342. 345. — [3] L II 342—4. — [4] L II 321, 333. — [5] L II 344 f. — [6] II 253 f. — [7] I 499. — [8] V 184. 186. 357. — [9] II 247. — [10] II 253 ff. — [11] V 268. — [12] V 259 ff. — [13] V 223 f. —

Digitized by Google

Anlass, überhaupt etwas zu setzen. Was aber „lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne dass das Ich seiner Anschauung desselben sich bewusst wird, noch bewusst werden kann, und daher gefühlt zu sein scheint, wird geglaubt. An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich, findet lediglich ein Glaube statt.“ [1] Für das System jedoch kommt dieser Glaube, als ein bloss faktischer und auf Empirisches bezogener, [2] nicht in Betracht. Da ist vielmehr die höchste Wirklichkeit die nicht gefühlte und geglaubte des unbeschränkten, absoluten Ich.

Wie aber weiss man denn von diesem letzteren? Im Jahre 1794, wie wir sahen, durch die unmittelbare *Selbstanschauung*, die sich alsdann, gegenüber der widersprechenden Wirklichkeit, in eine absolute ethische Forderung, ein *sittliches Ideal* umsetzt. Und diese Linie wird 1797 weiter fortgeführt.

Es ist die Rede von der absoluten Freiheit und Selbsttätigkeit des Ich. Sie müssen angenommen werden, weil sich nur so die sittliche Persönlichkeit behaupten kann. [3] „Durch dieses *Medium des Sittengesetzes* erblicke ich mich; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig: und dadurch entsteht mir das ganz fremdartige Ingredienz der reellen Wirksamkeit meines Selbst im Bewusstsein, das ausserdem nur das Bewusstsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde.“ [4] „Ich *kann* von diesem Standpunkt aus nicht weitergehen, weil ich nicht weitergehen darf“: [5] und das ist eine „praktische Notwendigkeit.“ [6]

Die Sittenlehre 1798 endlich setzt auch den Begriff des Glaubens in sein volles Recht, indem sie ihn zugleich zu einem ethischen vertieft. Daraus, dass das Wollen absolut erscheint, folgt nicht, dass diese Erscheinung selbst nicht weiter erklärt und abgeleitet werden *könne*, wodurch sie aufhörte, absolut zu sein. Wenn man sich nun trotzdem entschliesst, sie nicht weiter zu erklären, „und sie für absolut unerklärbar, d. i. für Wahrheit, und für unsere einige Wahrheit zu halten, nach der alle andere Wahrheit beurteilt und gerichtet werden müsse, — wie denn eben auf diese Entschliessung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist — so geschieht dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern zufolge eines praktischen Interesses; ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür.

[1] I 301. — [2] VIII 321. — [3] I 465. — [4] I 466. — [5] I 467. — [6] I 466 f. —

Digitized by Google

Ein solches Fürwahrhalten aber ist ein Glaube"; [1] und dieser Glaube „ist aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes abzuleiten." [2]

„Hier liegt", sagt dementsprechend der Artikel im philosophischen Journal [3] und die Apellation, [4] „hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenzen setzt; was den Geist bindet, weil es das Herz bindet . . . Ich *könnte* an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es gibt für das Räsonnement keine immanente Grenze in ihm selbst: [5] aber ich *darf*, und „ich *will* es nicht": das „Element aller Gewissheit" ist praktisch-sittliche Notwendigkeit, ist Glaube. [6] „Es gibt keinen festen Standpunkt, als den angezeigten, nicht durch die Logik, sondern durch die moralische Stimmung begründeten; und wenn unser Räsonnement bis zu diesem entweder nicht fortgeht, oder über ihn hinausgeht, so ist es ein grenzenloser Ozean, in welchem jede Woge durch eine andere fortgetrieben wird." [7]

Und die *Philosophie*? Ja, das eben zeigen diese letzten Stellen, und das ist wohl das Vorwärtsdrängende in dieser Richtung — *Philosophie* im strengen Sinne wird immer mehr zu einem leeren, grund- und inhaltslosen „Skepticismus", [8] wie ihn denn allerdings die radikal-idealistische Erkenntnistheorie zur Folge hat.

Es scheint, als sei auch diese Konsequenz erst mit der Zeit deutlich herausgetreten. Im Ansatz ist sie jedenfalls von Anfang an gegeben. „Wir wissen", heisst es 1794 von der „ursprünglichen Realität", dem reinen Ich, das da sein soll, „wir wissen, dass wir es denken, es nach den Gesetzen unseres Geistes denken, dass wir demnach nie aus uns herauskommen, nie von der Existenz eines Objekts ohne Subjekt reden können." [9] Das Ideal, die höchste Wirklichkeit, ist selber ein Gesetztes, Projiziertes, und demzufolge von dem Setzenden abhängig, [10] genau so gut, wie alles Andere.

Die Frage nach der *objektiven Wirklichkeit* des Ich, sagt ferner im genauen Anschluss daran 1797 die zweite Einleitung, „gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, dass das Ich noch etwas anderes sei, als sein eigener Gedanke von sich, und dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was — zu Grunde liege, über dessen eigentlicher Be-

[1] IV 25 f. — [2] IV 54. — [3] V 182. — [4] V 203. — [5] V 253. — [6] V 182. — [7] V 182 f. — [8] V 203. — [9] I 285. — [10] I 280–3. —

Digitized by Google

schaffenheit sie in Sorgen sind.“ [1] Wenn sie sich doch nur besinnen wollten, dass jenes Unbekannte, was sie suchen, abermals ihr Gedanke, und das, was sie diesem Gedanken etwa wieder unterlegen, auch nur ihr Gedanke ist, und so ins Unendliche; und dass sie überhaupt nach nichts fragen und von nichts reden können, ohne es eben zu denken.“ Und speziell vom reinen Ich schreibt in diesem selben Jahre unser Philosoph: „wenn ihr von nichts reden könnt, dessen ihr euch nicht bewusst seid; alles aber, dessen ihr euch bewusst seid, durch das Selbstbewusstsein bedingt wird: so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewusst seid, die von allem Anschauen und Denken unabhängig sein sollende Existenz des Ich, jenes Selbstbewusstsein bedingen lassen!“ [2]

Der Sittenlehre 1798 aber, und vollends der Bestimmung ist die transscendentale Ansicht [3] — „wir bleiben in der Region des Denkens“. [4] des Bewusstseins, auch dem Ich gegenüber [5] — selbstverständlich. [6] „Es ist kein Sein. Ich selbst weiss überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind, . . . Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sei, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von Bildern zusammenhängen; Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume.“ [7] „Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist.“ [8] Und Wahrheit geben kann es nicht, denn es ist in sich selbst absolut leer.“ [9]

„Nun suchst du denn doch etwas, ausser dem blossen Bilde liegendes Reelles — mit deinem guten Rechte . . . — und eine andere Realität, als die soeben vernichtete . . . Aber du würdest dich vergebens bemühen, sie durch dein Wissen und aus deinem Wissen zu erschaffen, und mit deiner Erkenntnis zu umfassen. Hast du kein Organ, sie zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden.

[1] I 460. — [2] I 529. — [3] IV 60. — [4] IV 17. — [5] IV 23. — [6] II 238 f. I II 238. 314. 352. 358. - [7] II 245. — [8] II 246. — [9] II 247. —

Digitized by Google

Aber du hast ein solches Organ“,[1] eben den Glauben im Praktischen. Bloss mit dem Wissen, und auf Grund des Wissens zu leben, ist unmöglich. Man soll aber leben und man lebt in der Tat, mit dem Gefühl der Wirklichkeit, als sittliche Persönlichkeit. So taucht vor unseren Augen eine neue Welt, an Stelle der versunkenen, die Welt des Sittlichen und, wie wir sahen, des Religiösen auf. Und diesen Glauben kann und darf das Wissen nicht vernichten: er steht ihm gleichberechtigt gegenüber.[2]

Ein solches Schiedlich-Friedlich aber ist bedingt durch einen scharfen *Gegensatz von Wissenschaft und Leben.*[3] Und in der Tat hat dieser Gegensatz für Fichte eine solche Wichtigkeit, dass er in ihm den eigentlichen Differenzpunkt zwischen sich und seinen Gegnern findet.[4] „Das Leben ist die Totalität des objektiven Vernunftwesens, die Spekulation die des subjektiven[5] . . . Leben ist ganz eigentlich Nichtphilosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nichtleben . . . Es ist hier eine vollkommene Antithesis, und ein Vereinigungspunkt . . . unmöglich . . . —, ausser dem Bewusstsein des wirklichen Philosophen, dass es für ihn beide Standpunkte gebe.“[6]

„Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das Nichtphilosophieren, d. h. dadurch, dass man zur philosophischen Abstraktion sich entweder nie erhoben hat, oder von der Höhe derselben sich wieder in den Mechanismus des Lebens herablässt, entsteht uns alle Realität: und umgekehrt, sowie man sich zur reinen Spekulation erhebt, verschwindet diese Realität notwendig, weil man sich von dem, worauf sie sich gründet, dem Mechanismus des Denkens befreit hat.“[7]

„Die Frage, ob die Philosophie als solche atheistisch sei oder nicht, verstehe ich nicht; und sie ist mir mit der, ob ein Triangel rot oder grün, süss oder bitter sei, völlig gleichgeltend.“ Philosophie hat mit Realitäten überhaupt nichts zu tun. „Ich kann in der Beschuldigung des Atheismus für ein nur wirklich philosophisches System, wofür ich das meinige halte, keinen Sinn finden, als den: sie begründe eine Pädagogik (Religionslehre), die atheistisch sei, sie führe zu einer atheistischen Denkart.“[8] Ein solcher Vorwurf aber wäre, in diesem Falle, um so weniger berechtigt, als sie vielmehr

---

[1] II 247. — [2] L II 274. — [3] L I 179. — [4] V 351. — [5] V 184. 357. — [6] L II 175 cf. V 186. 357. — [7] L II 174. — [8] L II 250. —

Digitized by Google

die höchste Sittlichkeit, und in und mit derselben die einzig mögliche und gültige Religion begründet.

Liegt aber demnach die Religion ausschliesslich und mit Recht im *Leben*, so kann, dank seiner Wissensferne, dieses Leben nur ein unmittelbares sein. Alle Zutaten theoretischer Art sind subjektives Räsonnement. Man fällt mit ihnen folgerichtig aus dem Bereich der Wirklichkeiten in das Nichts. Das Leben, und das Leben da, wo es am reinsten fliesst, im *Gefühl*, ist Alles. „Wenn die Philosophen dieses Gefühl *erklären* wollen, sehen sie denn nicht ein, dass sie dann etwas daran hängen wollen, das nicht unmittelbar im Fakto liegt?“ [1] Hier also gilt im absoluten Sinne, und von aller Realität, dass sie nur im Gefühl gegeben sei.[2] Und es wird endlich völlig klar, sowohl, weswegen oben Fichte für das unmittelbare Leben stritt, als auch, wie gerade und wie zuletzt eben der radikale Idealismus auf die religiöse Mystik führt. —

Aus jenem Dualismus zwischen Wissenschaft und Leben aber folgt noch ein Anderes; und das führt uns weiter.

Ein solcher Dualismus nämlich musste einer auf Einheit und System gerichteten Intelligenz — und eine solche war doch Fichte — auf die Dauer unerträglich werden. Begreiflich ist er zwar als ein *Durchgangspunkt*, als eine Notwehr, um einstweilen, auch gegen die Ergebnislosigkeit der Wissenschaft, sich zu behaupten. Mit einem solchen Zustand aber sich zufrieden geben, und ihn als einen bleibenden, als den endgültigen betrachten, — das konnte wenigstens Fichte nicht.

Er suchte in den Aphorismen schmerzlich ein System, das Wissenschaft und Leben zu vereinigen imstande wäre. Was er gesucht, fand er bei Kant. So kam durch das System der praktischen Vernunft, und dann durch sein eigenes, *„Einheit und Zusammenhang* in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen“,[3] und die er seinerseits wie eine Art Erlösung, und wie ein Siegel auf die Wahrheit beider Hälften, der praktischen und theoretischen, empfand.[4]

Nun hat er diese Einheit wiederum verloren. Die Wissenschaft hat ihre absolute Leerheit dargetan; für seine sittlichen Grundüberzeugungen, an die sich die religiösen angeschlossen, hat er im Glauben Zuflucht suchen müssen.

---

[1] I 491. — [2] I 301. — [3] I 295. 467 f. — [4] L I 82 f. —

Digitized by Google

Also, es gibt absolute Wirklichkeiten, sagt der Glaube. Das Wissen aber kann sie nicht erkennen, reicht nicht zu ihnen hin. Wie jämmerlich, wie nichtig dieses Wissen! Was soll es doch? Wir könnten seiner ganz entbehren; und das wäre besser.[1]

Doch nein! So gering denkt wenigstens das Wissen von sich selber nicht. Man muss doch wissen können, was da ist: das ist das Postulat, das wir gleichfalls schon seit den Aphorismen kennen. Und findet sich nun — nichts: ja, sind denn jene Wirklichkeiten in der Tat?[2] So muss der Glaube selber die Erweiterung des Wissens fordern.[3]

Und dahin drängten endlich Fichte auch seine philosophischen Kollegen oder — Konkurrenten; insonderheit, soweit wir sehen, Schelling. Er schreibt an Fichte: „die Notwendigkeit, vom Sehen", d. i. vom Subjektiven, „auszugehen, bannt sie mit Ihrer Philosophie in eine durch und durch bedingte Reihe, in der vom Absoluten nichts mehr anzutreffen ist. Das Bewusstsein oder Gefühl, das sie selbst davon haben mussten, zwang Sie, in der „Bestimmung des Menschen", das Spekulative, weil sie es nämlich in Ihrem Wissen wirklich nicht finden konnten, in die Sphäre des Glaubens überzutragen, von der meines Erachtens in der Philosophie so wenig die Rede sein kann als in der Geometrie. Sie erklärten in derselben Schrift, fast mit so viel Worten: das eigentlich Urreale, d. h. doch wohl das wahrhaft Spekulative, sei im Wissen nirgends aufzuzeigen. Ist dies nicht Beweis genug, dass Ihr Wissen nicht das absolute, sondern irgendwie noch bedingtes Wissen ist?"[4] Schelling scheint, dementsprechend, auch im Kolleg, auf Fichtes eigenem Lehrstuhl in Jena, und in sonstigen Aeusserungen, seinen Vorgänger, als auf dem „Reflektierpunkt" stehen geblieben, kritisiert zu haben, was Fichte sehr unwillig aufgenommen.[5] Aber war Schelling nicht, der Sache nach, durchaus im Recht? Und musste Fichte das nicht selbst empfinden?

Das Alles also trieb ihn weiter. Uns würde dieser Fortschritt, da er zunächst rein philosophisch ist, nicht interessieren, wenn nicht aus ihm allein die letzte, *eine neue* religiöse Mystik Fichtes zu erklären wäre.

---

[1] L II 167. — [2] L II 346. — [3] L II 333. 351. — [4] L II 350. — [5] L II 362. 365. 370. cf. S. W. II 15.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Die ethisch-religiöse und Bewusstseinsmystik; bis 1806.

Das Unternehmen einer Erweiterung der idealistischen Philosophie über die blosse Wissenssubjektivität hinaus war kein geringes. Es galt, ein Absolutes über allem Wissen nachzuweisen; und dieses Absolute musste doch im Wissen sein, wenn man es sollte wissen können. Das Eine aber, scheint es, macht das Andere unmöglich.

Das Absolute, als Gewusstes, ist kein Absolutes mehr. Man mag es denken, so erhaben, wie man will: weil man es denkt, ist es Produkt und Korrelat des Denkens, und daher jedenfalls kein Absolutes, rein durch sich selbst Bestehendes. „Das Wissen und Sagen von Sein", so drückt es allgemein der jüngere Fichte aus, „hebt im Einzelnen das Sein selbst auf und zerstört sein Ansich. Indem es etwas *für* das Bewusstsein wird, hört es damit auf, Etwas an sich zu sein, und ist lediglich Vorstellung eines solchen Ansich." [1] Und dennoch muss es ein Ansich im Wissen geben; es kann, es darf nicht anders sein: dies, das Reflexions-, und das *Grundproblem* des Idealismus überhaupt, ist aufzulösen. Der erste Versuch seiner Lösung aber ist die Wissenschaftslehre 1801. [2]

a) Die Wissenschaftslehre 1801.

Die Wissenschaftslehre soll, nach der Darstellung von 1801, sein eine „Lehre", eine „*Theorie des Wissens.*" [3] Im blossen Wissen wird von dem Objekt gewusst; im Wissen von dem Wissen, d. i. in der Reflexion, wird dieses überall sich selber gleiche Wissen, [4] *das Wissen,* [5] selbst gewusst. [6]

Diese Reflexion des Wissens auf sich selbst ergibt nun in demselben eine Doppeltheit: einen „lebendigen Lichtzustand"; [7] „das substantielle innere Sehen", [7] „Fürsichsein"; [8] die subjektive Freiheit oder Spontaneität des Wissens, [9] „die das Sein beschreibt"; [10]

[1] 491. — [2] L II 331. — [3] II 7. — [4] II 14 f. — [5] II 14. — [6] II 7 f. — [7] II 19. — [8] a. a. O. — [9] II 24. — [10] II 34. —

Digitized by Google

und einen Inhalt,[1] ein Objekt, an welches diese Spontaneität schlechthin gebunden ist; das Sein, „das da beschrieben wird“;[2] das absolute Sein im Wissen.[3] Beide sind auf einander wieder absolut bezogen;[4] und keines kann ohne das Andere sein.[5] „Für ist nur im Lichte: aber es ist zugleich ein für sich, ein vor sich hingestelltes — Sein.“[6]

Hier ist, sagt Fichte später und zusammenfassend, „bisher der Knoten des absoluten Missverständnisses gewesen ... Das Wissen macht sich seinem Wesen, seiner Grundmaterie nach: — halber, ungründlicher Idealismus“, der frühere Standpunkt der Wissenschaftslehre. „Das Sein, Objektive ist das Erste; das Wissen, die Form des Fürsichseins, folgt aus dem Wesen des Seins: — leerer, nichts erklärender Dogmatismus. Beides ist, teils dem Begriffe nach, auseinanderzuhalten, teils dem Verhalten in der Wirklichkeit nach, schlechthin zu vermitteln und zu vereinigen, wie es hier geschehen ist: — transscendentaler Idealismus.“[7]

Jene Gebundenheit der Freiheit an den Wissensinhalt nun,[8] wie sie latent in einem jeden Wissen mit Notwendigkeit enthalten ist, — man ist gewiss, selbst seiner absoluten Spontaneität gewiss,[9] nur, wo man einen *Zwang* erfährt, zu denken, wie man eben denkt,[10] — ist schärfer angesehen, eine Selbstvernichtung dieser Freiheit an dem absoluten Sein.[11] Und eine solche Selbstvernichtung — ein Schweben zwischen Sein und Nichtsein des Wissens[12] — liegt demzufolge allem Wissen zu Grunde;[13] ist der Ursprung, auf den es kommt, wenn es sich selbst durchdringt.[14]

So ist das absolute Sein im Wissen: nicht das Gewusste — am Inhalt des Objekts liegt nichts;[15] nicht das Wissende: sondern der allgemeine und formelle Zwang im Wissen, an dem die Freiheit ihre Schranke findet. Nichtsein der subjektiven Wissensspontaneität im Wissen ist absolutes Sein des Seins.[16]

„Das Wissen daher, als absolutes und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, das also eigentlich ein blosses reines Sein, ohne alles Wissen, ist, ... müsste bezeichnet werden als das Eine ... *sich selbst gleiche, unveränderliche,* ewige und unaustilgbare Sein schlechthin. Gott, wenn man ihm doch ein Andenken vom

---

[1] II 18. — [2] II 34. — [3] II 18 41. — [4] II 25. 30 f. — [5] II 34—6. — [6] II 36. [7] II 76. — [8] II 39. 43. — [9] II 45 f. 49. 52. — [10] II 55 f. — [11] II 39. 47—9. — [12] II 51. — [13] II 43. 50 f. — [14] II 63. — [15] II 86 f. — [16] II 51 f. —

Digitized by Google

Wissen und Verwandtschaft zum Wissen lassen will.“ [1] Gott ist im Wissen als das Gefühl seiner Gebundenheit [2] und Abhängigkeit; [3] „unmittelbares Daseins-“, Wirklichkeitsgefühl, welches durch alles Wissen hindurchfliesst und dasselbe trägt, so wie es selbst vom absoluten Sein getragen wird.“ [4]

Hier mag denn Fichte in der Tat einen Begriff — nicht den einzigen, ja nicht einmal den vorherrschenden und bezeichnendsten [5] — von Schleiermacher übernommen haben; [6] die Sache, die theoretische Abhängigkeit des Ich, sprach er, wie wir erwähnt, bereits im Jahre 1794 aus.

Wie aber hat sich doch seitdem das Blatt gewandt! Damals war das Nicht-Ich ein zu Bekämpfendes, der Feind der Freiheit, als der höchsten Wirklichkeit; jetzt ist es selbst das Absolute. Und das bestätigt wiederum, sowohl die innere Entwickelung, die wir festgestellt, als auch, dass nun dieselbe in die Philosophie hinübergreift.

Gerade diese Parallele aber, wie der ganze Aufriss, zeigt, dass jenes Absolute an dem Objektiven hängt; am Objektiven, wie bisher das Subjektive Absolutes war. Und daran scheitert dieser erste Fichtesche Versuch, vom Standpunkt seines Idealismus aus, d. h. im Wissen, ein Absolutes nachzuweisen.

Weil nämlich das Objekt, bisher, der Gegensatz des Wissens ist, wird auch das Absolute 1801, die Form [7] der Ruhe und Gebundenheit des Objektiven, [8] bestimmt im Gegensatz [9] zum Wissen überhaupt: das Absolute ist Nichtsein des Wissens. [10] Unitismus (*ἓν καὶ πᾶν*) ist wohl die Wissenschaftslehre in idealer Hinsicht; sie weiss, dass schlechthin allem Wissen das (bestimmende) ewige Eine — jenseits alles Wissens nämlich — zu Grunde liegt; Dualismus aber „ist sie in realer Hinsicht, in Bezug auf das Wissen, als wirklich gesetzt. Da hat sie zwei Prinzipe: die absolute Freiheit und das absolute Sein — und sie weiss, dass das absolute Eine in keinem wirklichen (faktischen) Wissen je zu erreichen ist.“ [11]

Dies gegensätzliche Verhältnis beider Grössen aber hat, nach der einen, wie nach der andern Seite, seine Schwierigkeit.

---

[1] II 61. — [2] a. a. O. — [3] II 68. — [4] II 116. — [5] II 50 f. 55 65. — [6] Doch s. I. II 321. 124. — [7] II 110 f. — [8] II 49 ff. 53. 55. 65. 85. — [9] II 63. — [10] II 53. 58. 63. 80. — [11] II 89. 13. —

Digitized by Google

Die subjektive Freiheit oder Spontaneität des Wissens widerstrebt zunächst notwendig der Gebundenheit, dem Sein. Es ist nicht zu begreifen, wie sie überhaupt zusammenkommen. Und das ist wieder das noch ungelöste Problem des Nicht-Ich 1794. Aber sie sind zusammen; das ist zweifellos. Nicht weniger gewiss ist, dass die Spontaneität des Wissens, der Grundgedanke der Wissenschaftslehre von Anfang an, nicht aufgegeben werden kann. So müsste der Begriff des Wissens irgendwie erweitert werden; das Band, die Einheit zwischen Freiheit und Gebundenheit im Wissen, wäre aufzusuchen.

Mehr aber noch, als ein bloss theoretisches Problem, droht uns durch die genannte Schwierigkeit beim Absoluten. Mag man dasselbe immerhin, mit der zuletzt zitierten Stelle, auch als den Grund des Wissens fassen: gegeben ist es uns zunächst nur als sein Gegensatz. Es ist Negation des Wissens; und nichts mehr.[1] Desswegen ist es Korrelat desselben; und nicht ein Absolutes über ihm. „Das Sein des Wissens hebt die Absolutheit des Seins auf“,[2] „indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern Alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet.“[3] Von einem solchen Absoluten also weiss immer noch das Wissen nichts. „Es kann . , als Wissen, nicht aus sich selbst herausgehen, wodurch es ja eben aufhörte, ein Wissen zu sein; es kann für dasselbe nichts sein ausser ihm selbst.“[4]

Es bleibt entsprechend auch der Dualismus zwischen Wissenschaft und Leben. Dies, das Nichtsein des Wissens „nämlich ist das reine Sein für die Wissenschaftslehre, eben weil sie Wissenslehre ist, und das Sein aus diesem, als seine Negation ableitet, also eine *ideale* Ansicht desselben, und zwar die höchste ideale Ansicht ist. Nun kann es wohl sein, dass hier die Negation selbst die absolute Position, und diese Position selbst in gewisser Rücksicht eine Negation ist; und dass sich in der Wissenschaftslehre, doch ihr untergeordnet, eine höchste reale Ansicht finden werde, . . . reiner Moralismus, der realistisch (praktisch) durchaus dasselbe ist, was die Wissenschaftslehre formal und idealistisch.“[5]

Der Moralismus, unsere ethisch-religiöse Mystik. — das absolute Sein verwandelt sich in ein Gesetz“[6] — behauptet sich also

---

[1] II 58. — [2] II 52. — [3] II 16. — [4] II 20. 72. — [5] II 64. — [6] II 64. —

Digitized by Google

auch in dieser neuen wissenschaftlichen Umgebung. Sie führt sogar auf ihn, genau so gut, wie ehemals das frühere System.

„Standpunkt des absoluten Wissens“,[1] oder „der Charakter des Ich in Beziehung auf das Wissen“ ist zunächst, wie bisher, „absolutes Hervorgehen und Entspringen aus dem Nichts, also freie Aeusserung . . ; und so denkt sich das Ich schlechthin, wenn es einmal zum absoluten Denken seiner selbst sich erhebt.“[2] *Dies „reine Denken“* aber „schlägt in der Wahrnehmung zu einem Handeln aus“,[3] eben dem sittlichen.“[4] Denn „die moralische Freiheit“ ist in der Wirklichkeit „Erschaffung. die sich als absolute Erschaffung unmittelbar aus Nichts erfasst.“[5]

Doch auch das Neue stimmt zur alten Mystik. Das objektive zwingende Moment ist im Gehalt des Wissens, wie im sittlichen Gebote, ganz das gleiche. Das „absolute Sein“, das „Reelle“ „ist im Wissen Gesetz“,[6] „absolutes Gesetz für die Freiheit.“[7] Und so erfährt man denn im Leben. wie im Wissen, auf die gleiche Weise dasselbe Eine Absolute. Das Wissen, ohne den Zwangscharakter des Objekts, ist leere Phantasie. Das Leben aber ist ein Schattenspiel, leere Form,[8] „nur Erscheinung“,[9] ohne die Beugung unter das sittliche Gesetz.[10]

Der Wissenschaft indessen kann dieser „untergeordnete“ praktische Realismus[11] wenig helfen. Wohl spüren wir auch hier die mystisch-propädeutische Wirksamkeit der idealistischen Theorie: das Absolute, wenn es denn im Wissen ist, kann nur unmittelbar, nicht einmal als Gewusstes, sondern nur als Gefühl, in diesem Falle Zwangsgefühl, in ihm enthalten sein; und das führt uns zum ersten Male auf eine allgemeine, nicht bloss ethische, eine Wissensmystik. Aber ist es darin? Ist das, was wir gefunden haben, in der Tat das Absolute? Das sind unsere Bedenken; Bedenken, die wohl auch für Fichte Anlass waren, sich um ein anderes Verfahren zu bemühen.

So kam er zur abschliessenden Behandlung des vorliegenden Problems in seiner, nach der Sittenlehre, philosophisch, unzweifelhaft bedeutungsvollsten Schrift,[12] der Wissenschaftslehre 1804. Hinfort geht er von der Gewissheit eines Absoluten, als einer selbstverständlichen Prämisse, aus.“[13]

---

[1] II 63. — [2] II 152. — [3] II 154 f. — [4] II 152 f. — [5] II 65. — [6] II 108. 113 f. — [7] II 108. — [8] II 156 f. — [9] II 155 f. — [10] II 105 f. 134. 149 f. cf. 69. — [11] II 64. — [12] L II 176. J. H. Fichte 531. — [13] II 696 ff. N. W. II 326 ff. u. a.

Digitized by Google

b) Die Wissenschaftslehre 1804.

„Die Wissenschaftslehre mag sein eine der möglichen Philosophien.“ [1] „Das Wesen der Philosophie“ besteht darin, „alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit.“ [2] Es käme also darauf an, was jeweils „als die Einheit, das Eine, Wahre, in sich geschlossene Ansich“, das Absolute, angesehen wird. [3]

„Macht nun die Wissenschaftslehre, wie sie dies allerdings tut, den Anspruch, durchaus keiner der vorhergegangenen Philosophien gleich, sondern völlig von ihnen verschieden, neu und in sich selbstständig zu sein; so muss sie ein anderes Einheitsprinzip haben, denn alle vorigen. Was hatten diese für ein Einheitsprinzip?“ [4]

„Ich sage: So viel aus allen Philosophien *bis auf Kant* klar hervorgeht, wurde das Absolute gesetzt in das Sein, in das tote Ding, als Ding; das Ding sollte sein das Ansich.“ [5]

„Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, dass schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewusstsein desselben setzt: [6] dass daher das blosse *Sein immer nur die eine* Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, [7] . . . ist. Die absolute Einheit kann daher ebenso wenig in das Sein, als in das ihm gegenüberstehende Bewusstsein; ebenso wenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das soeben von uns entdeckte *Prinzip* der absoluten Einheit und Unabtrennbarkeit beider . . . . welches wir nennen wollen reines Wissen; Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, weil es sodann kein Wissen an sich wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte; zum Unterschiede vom Bewusstsein, das stets ein Sein setzt, und darum nur die eine Hälfte ist.“ [8]

Das Absolute also ist nunmehr das reine Wissen. Und es liegt, nach dem Ausgeführten, auf der Hand, dass und warum es dahin kommen musste.

Das Wissen kam nicht aus sich selbst heraus. Es muss trotzdem ein Absolutes geben. Das Absolute könnte demnach nur *das Wissen selbst*, in einer näher zu bezeichnenden Beziehung, sein.

Eine *Differenzierung des Wissens* aber wurde bereits von einer andern Seite her notwendig. Die Denkbarkeit des Objekts, des Nicht-Ich, im Wissen fordert einen Begriff des Wissens, der

---

[1] N. W. II 95. — [2] 93. — [3] 94. — [4] 95. — [5] 95. — [6] cf. 327. VIII 363 f. 388. — [7] N. W. II. 327. — [8] 95 f. —

Digitized by Google

mehr ist als die blosse, subjektive Spontaneität desselben.[1] Denn diese widerstreitet, schlechthin und unvermeidlich, dem Objekt.

Dieser Begriff des Wissens nun, die Einheit über Subjekt und Objekt im Wissen, ist das *reine Wissen;* und dieses reine Wissen ist das *Absolute.*

„Ich fordere Sie auf, nach der Reihe vorzustellen: so haben Sie, wenn Sie sich Ihrer entsinnen, mit diesen Ihren Bestimmungen, das Objekt und seine Vorstellung. Nun sage ich aber weiter: wissen Sie denn nicht in allen diesen Bestimmungen, und ist nicht Ihr Wissen, als Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, dasselbe, sich selber gleiche Wissen? So gewiss Sie nun diese Frage mit Ja beantworten, . . . so gewiss leuchtet Ihnen ein und stellt sich Ihnen dar das Wissen, bei aller Verschiedenheit der Objekte, daher in gänzlicher Abstraktion von der Objektivität, als doch noch übrig bleibend: also substant, und in aller Veränderung der Objekte stets sich gleich bleibend; also als qualitative, in sich durchaus unveränderliche Einheit."[2]

Und „nicht nur unabhängig von aller Veränderlichkeit des Objektiven, sondern auch des *Subjektiven,* welche ohne die erstere nicht ist, ist das eben deswegen nicht subjektive Wissen schlechthin unveränderlich und sich selbst gleich. Das Wandelbare ist nun gar nicht mehr, weder das Objekt, noch das Subjekt, sondern das rein Wandelbare, und weiter nichts, welches, in seiner Wandelbarkeit . . , *sich spaltet* in Subjekt und Objekt; und welchem Wandelbaren gegenübersteht das Eine Unwandelbare, in welchem mit dem Wandel zugleich die Scheidung in Subjekt und Objekt wegfällt."[3]

Ein schlechterdings Unwandelbares also, kein Objektives und kein Subjektives, nicht Gegensatz des Wissens, sondern die höchste, absolute Einheit in dem Wissen selbst, das X der Sittenlehre, ist das Absolute.

Und damit ist, durch den Identitätsgedanken, im Ansatz das Reflexionsproblem gelöst. Der in dem letzteren Gedanken, seit der Sittenlehre, dem Prinzip nach, angelegte wissenschaftliche Fortschritt über den subjektiven Idealismus hinaus, wird in der Wirklichkeit vollzogen, erst nachdem die neue, die religiöse Mystik in dieser Richtung ein Bedürfnis weckte. Bis dahin hielt, neben der Ge-

[1] IV 1. — [2] N W II 106 f. — [3] 108.

Digitized by Google

wöhnung an das Ich, vorwiegend augenscheinlich das *Leben*, die bloss *ethische* Mystik, die Entwickelung zurück.

Nun erst wird auch ganz deutlich, wo noch im Jahre 1801 der Fehler steckte. Das Wissen blieb im Grunde *subjektiv;* das Band, das Fürsich, seine, hier fast *nur logische Identität* — ein „Zusammenfallen" der Getrennten [1] — blieb das Ich.[2] Was Wunder darum, dass in *diesem* Wissen kein Absolutes aufzufinden; dass diese Identität nicht das Absolute war?[3] Und dass, da es nichts ausserhalb des Wissens gibt, das Unternehmen einer Ableitung des Absoluten aus demselben überhaupt misslang?

Die Wissenschaftslehre 1804 dagegen fasst das Absolute im Wissen und doch über ihm. Die subjektive Spontaneität des Wissens bleibt. Dieselbe aber kann mit dem Objekt zusammenkommen, und, weil sie ohne ein Objekt unmöglich ist, sie kann überhaupt bestehen, nur durch ein Absolutes, welches ihr, wie dem Objekt, das sie gesetzt, zu Grunde liegt.[4] Mein Denken, Setzen und so fort, beweist durch seine eigene Wirklichkeit zugleich die Wirklichkeit des Absoluten.[5]

Das etwa ist, was hier für uns, unmittelbar Bedeutung hat. *Der Wissenschaftslehre* sind die besprochenen Gedanken nur die Fundamente, von denen aus sie den auch jetzt noch bleibenden Subjektivismus vollends überwindet. Den *bleibenden Subjektivismus:* denn diese absolute Einheit *über* allem Denken *ist* wiederum doch nur durch unser Denken und in ihm. Und wenn wir sie selbst unabhängig von dem Denken denken, so denken wir sie eben doch.[6]

Fichte entgeht, um nur das zu erwähnen, dieser neuen, letzten, und ihrerseits, wie es scheint, der Sache nach, nicht zu bewältigenden Schwierigkeit durch eine Weiterführung des Gedankens 1801 von der Notwendigkeit des Denkens, hier des bestimmten Denkens eines Absoluten.

Auch dieser Gedanke nämlich erhält erst durch das endliche Verständnis der Identität sein volles Recht. Der Zwang im Denken eines Absoluten ist kein Objektives, denn das Objekt ist nur durch unser Denken; er ist kein Subjektives, denn er ist ein Zwang: sondern er ist ein Absolutes über beiden, an dem das Subjektive sich vernichtet;[7]

---

[1] S. W II 66. — [2] S. W II 20. 36. 63. 66. — [3] S. W II 13. — [4] N W II 168. — [5] S. W II 703. 706. 541. 564. 623. N W I 39. 307. 437. 452. 504 ff. 561. II 335. 490 f. III 396. — [6] N W II 140. — [7] 183 f. —

Digitized by Google

ein Ansich, wie das Absolute selbst.[1] Durch die Notwendigkeit des Denkens des Ansich, d. h. durch die Gewissheit dieses Denkens, die uns wie ein ursprüngliches und absolutes Licht, in welchem wir die Wahrheit sehen,[2] überströmt, setzt sich das Ansich in uns selbst.[3] Und das Ansich ist jenes absolute Licht,[4] wie es das reine Wissen ist.

Das Absolute reines Wissen,[5] reines Licht[6] im Hintergrunde des Bewusstseins[7] und vor allem Denken;[8] als solches ein Unwandelbares[9] — die Gewissheit ist unwandelbar[10] — und in sich selbst Begründetes;[11] das reine, blosse[12] innere[13] Sein[14], esse in mero actu,[15] Sein und Leben,[16] wie dies Sein lauter Leben ist[17]: daran wird nun nicht mehr geglaubt — „die Wissenschaft hebt allen Glauben auf,“[18] — sondern es wird gewusst; und dieses Wissen ist selbst Ziel-, und in der Folge Ausgangspunkt, ja eigentlicher *Grundsatz* alles Wissens.

Das Mittel eines solchen Wissens aber, die Selbstkonstruktion des Ansich im Denken,[19] ist theoretische religiöse Mystik: das Absolute wird im Theoretischen unmittelbar erfahren. Schon 1794 macht die Erkenntnis absolut sich selbst;[20] und 1801, im „sonnenklaren Bericht“, geht in der Intuition das Individuelle buchstäblich auf in die „Vernunft“.[21] Aber erst jetzt, nachdem die Spekulation das Absolute selbst zum Gipfelpunkt des Wissens, denn das ist die „Vernunft“, verinnerlicht — „reines Licht oder reine Vernunft an sich“[22] — wird diese Autogenesis der Wahrheit[23] zur religiösen, genau: spekulativ-religiösen Mystik.[24]

Und doch ist eben diese Mystik, als Abschluss der Entwickelung unsereres Philosophen, nicht die einzige, ja nicht einmal die wichtigste in ihrer Art. Sie ist im Gegenteil nur ein besonderer Fall einer an sich viel allgemeineren Erscheinung.

Zwang nämlich und Notwendigkeit, und absolutes Licht in diesem Sinne, ist in allem Wissen; ist demnach, wie wir sahen, im Bewusstsein überhaupt. Es wird daher im letzteren, als solchen,

---

[1] 182 ff. — [2] 175. 195. — [3] 184 f. 214. — [4] 185. — [5] 96. 98. 233. 285 u. a. — [6] 149. 154. — [7] 152. 162 cf. 118 f. 164. 168. — [8] 190. — [9] 92. 107 ff. 114. 149. 152. — [10] 271. 273. — [11] 102. 106. 111. 117. 145. 271. 274 f. 293. 296. 293. — [12] 205. — [13] 197. — [14] 205. — [15] 205 f. — [16] 206. 212. — [17] 158. 163. 170 ff. — [18] S. W. V. 472. — [19] 185. — [20] S W I 220 ff. — [21] S W II 373 f. cf. I 253. — [22] N W II 233. 240 243. 301 ff. — [23] 90 f. 109. 120. 124. 130. 151. 199. 214. 247. — [24] 237. —

Digitized by Google

dank seiner rein formalen Genesis, und von der speziellen Eigenart desselben völlig abgesehen, immer, notwendig und unmittelbar das Absolute selbst erfahren. Und daraus folgt denn die Bewusstseinsmystik.

Das die schon 1801 berührte und, jetzt, die weniger betonte Linie. Sie wird gesichert gegen ein dogmatisches Verständnis — der Grund des Zwanges ausser uns — d. h. die Umsetzung des Zwanges in das absolute, immanente Licht wird deutlich und gewinnt ihr Recht, wie schon erwähnt, allein durch den Identitätsgedanken. Dieser Gedanke erst gibt also der Bewusstseinsmystik ihr eigentliches Fundament und ihr Gepräge. Und damit nehmen wir den Faden unserer Untersuchung wieder auf, wo wir ihn oben fallen liessen.

Alles Objekt ist nur durch unser Wissen. Dies unser Wissen aber ist nur durch das Absolute. In aller subjektiven Spontaneität des Wissens also ist, als das dieselbe letztlich Tragende und demzufolge auch in ihr unmittelbar Erfahrene, enthalten eben dieses Absolute. Wir, — nicht die Individuen,[1] denn die sind Vorgestelltes, sondern jene Spontaneität — wir sind im Grunde unseres Wesens selbst das Absolute. Das „einige Sein und Leben kann nicht ausser ihm selber sein“;[2] und „umgekehrt: was unmittelbar lebt, das ist das esse, denn nur das esse lebt.“[3]

Wie aber „in der erzeugten Einsicht wir selbst das Sein werden, so können wir, zufolge dieser Einsicht, nicht mehr zum Sein herausgehen, denn wir sind es; und überhaupt absolut nicht aus uns herausgehen, weil das Sein nicht aus sich herausgehen kann.“[4] Hier also hat das Reflexionsproblem selbst seinen Sinn verloren, „denn diese Einsicht objektiviert in der Tat das Sein nicht mehr.“[5]

Sie objektiviert es nicht, d. h. sie *vernichtet* sich vor ihm:[6] denn, wie sie, und sofern sie ist, objektiviert sie mit Notwendigkeit. Nun stellt sie selbst in oberster Instanz die Forderung, dass man das Sein als Ueberobjektives fassen müsse. Und diese Forderung geht über ihre eigenen Kräfte.[7] So ist denn dies die höchste Wahrheit, die sie hat, auf den Besitz der Wahrheit selbstlos zu verzichten.

[1] 147. — [2] 206. 212. — [3] 206 cf. VIII 371. — [4] 207 f. — [5] 208. — [6] 118. 139. 150 f. 207 f. 295. VIII 370. — [7] VIII 370 f. —

Digitized by Google

Die Wissenschaft bleibt leer, wie ehemals. Der Fortschritt aber ist, dass sie nunmehr zugleich, als Wissenschaft, über sich selbst hinaus und auf ein Absolutes weist, das sie anerkennt, obwohl sie es nicht fassen kann. Und, dass sie zeigt, *wie* man dasselbe fassen kann, und *wo* es liegt: im Leben,[1] „im inwendigen Leben des Lichtes, an sich, aus sich, durch sich, ohne alle Spaltung . . . , das eben nur im unmittelbaren Leben ist und sich hat, und sonst nirgends. Es lebe, so wird es eben leben und erscheinen; und ausserdem gibt es keinen Weg dazu."[2] Wir begreifen es nicht, denn es ist unbegreiflich;[3] „sondern wir haben es, und sind es"[4] unmittelbar:[5] nur so kann man vom Absoluten wissen.

Zum zweiten Male führt auf diese Weise der Idealismus zur religiösen Mystik; dies Mal streng wissenschaftlich, mit Hülfe des Identitätsgedankens; und auf die *Bewusstseinsmystik:* das „Leben" die Bewusstseinsspontaneität. Dass aber eben diese Mystik, zusammen mit der schon gefundenen, die Religion der Religionslehre 1806, und demzufolge den Höhepunkt der von uns zu beschreibenden Entwickelung bildet; und dass, mit andern Worten, jene Schrift aus den nunmehr gesammelten Prämissen restlos zu erklären ist, das haben wir zuletzt noch nachzuweisen.

c) die Religionslehre 1806.

Das Absolute ist, nach dem Gesagten, nur so „zu begreifen, dass das Eine absolute Leben eben das unsrige, und das unsrige das absolute Leben sei, indem es nicht zwei Leben, sondern nur Ein Leben zu geben . , und . das Absolute auch *in uns*, eben *nur unmittelbar lebend* und im Leben, und auf keine andere Weise dazusein . . . vermag."[6]

Wir aber, oder unser Leben ist die Bewusstseinsspontaneität, ist das *Bewusstsein* überhaupt.[7] Dieses Bewusstsein also ist „Erscheinung", „Offenbarung", „Aeusserung"[8] des Absoluten, oder Gottes.[9] Die Religionslehre sagt: seine Daseinsform, im Gegensatz zu seinem absoluten, transscendenten Sein.[10]

„Das reale *Leben des Wissens* ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein und Wesen des Absoluten selber, und nichts Anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen,

[1] N W II 340. I 173 f. — [2] II 150. — [3] 118 f. — [4] 162 f. — [5] VIII 369 f. — [6] VIII 371. — [7] a. a. O. — [8] N W II 223. 245. 251. — [9] 223 cf. 127. 146 f. — [10] V 404 f. 439. —

Digitized by Google

in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf.“ [1] „Wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben.“ [2]

Dass also „irgend ein lebendig Daseiendes — aber alles Daseiende ist, wie wir gesehen haben, notwendig *Leben und Bewusstsein*, und das Tote und Bewusstlose ist nicht einmal da — dass ein lebendig Daseiendes gänzlich von Gott sich trenne, dagegen ist gesorgt, und es ist dieses schlechthin unmöglich; denn *nur durch das Dasein Gottes* in ihm wird es im Dasein gehalten, und so Gott aus ihm zu verschwinden vermöchte, würde es selbst aus dem Dasein verschwinden.“ [3]

„Nur wird dieses göttliche Dasein, auf den niederen Stufen des geistigen Lebens, bloss hinter trüben Hüllen, und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgan, mit dem man sich und das Sein anblickt, abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein, es erblicken, und mit Liebe und Genuss in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige und das unaussprechlich selige Leben.“ [4] —

„Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die *Liebe*.“ [5] Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das blosse Scheinleben versucht zu lieben, — wenn nur geliebt zu werden, fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte, — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit“, [6] den Schein. [7] „Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und versucht es, die Welt zu lieben.“ [8]

„Vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet, und in irgend einem andern Gegenstande seinen Genuss sucht, ausser in dem Ewigen und Unvergänglichen, lediglich darum und dadurch, dass es seinen Genuss in einem andern Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend und unselig.“ [9] „Die *Liebe des Absoluten oder Gottes*“, sagt schon die Wissenschaftslehre 1804, „ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit.“ [10] —

---

[1] V 443 cf. 445. 510. — [2] V 471. — [3] V 443 f. — [4] V 444 cf. 447 ff. — [5] V 403. — [6] V 406. — [7] 404. 445 ff. — [8] V 406. — [9] V 406. — [10] N W II 127. 146 f. cf. S. W VII 188. —

Digitized by Google

Nun ist „das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens, der Gedanke“;[1] denn *das Ewige* kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden.“[2] Nicht mehr, wie früher, durch Gefühle[3] in der Sittlichkeit, denn sie hat selbst das Denken zur Voraussetzung.[4] Religion also ist Erkenntnis,[5] Wissen,[6] Licht.[7] „Nur im Wissen, und zwar im absoluten ist Wert, und alles Andere ist ohne Wert.[8]

Und so besteht das wahrhaftige *Leben*, und seine Seligkeit im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selber und der Welt, als hervorgegangen aus dem inneren und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre gibt, ausser der Wissenslehre.“[9]

„Das göttliche Dasein, . . . seine Aeusserung und Offenbarung, ist schlechthin durch sich und schlechthin notwendig Licht: das inwendige nämlich, und das geistige Licht. Dieses Licht, sich selber überlassen bleibend, zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige und in unendliche Strahlen; und wird auf diese Weise, in diesen einzelnen Strahlen, sich selber und seinem Urquell entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch, durch sich selbst, aus dieser Zerstreuung sich wieder zusammenzufassen und sich als eines zu begreifen, und sich zu verstehen als das, was es an sich ist, als Dasein und Offenbarung Gottes; bleibend zwar, auch in diesem Verstehen, das, was es in seiner Form ist, Licht: doch aber in diesem Zustande und vermittelst dieses Zustandes selber, sich deutend als Nichts Reales für sich, sondern nur als Dasein und Sich-Darstellung Gottes.“[10]

Nun aber ist das Licht, in diesem seinem Selbstverständnis, d. i. in in der Reflexion auf seine eigene subjektive Spontaneität, notwendig leer, denn aller Inhalt ist Objekt. Und dieser ganze Zustand ist ein künstlicher: wir wissen eigentlich und inhaltlich von jenem Leben Gottes Nichts — als dass es eben ist — „denn mit dem ersten Schlage des Bewusstseins schon verwandelt es sich in eine tote Welt“,[11] die Welt des Objektiven und der Dinge.

„Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern nur seine Hülle; wir

[1] V 410. — [2] a. a. O. — [3] V 411. — [4] V 411 cf. N W II 292. — [5] N W II 291. S W VI 425. VII 299. 330. — [6] V 473. N W III 170 f. — [7] N W II 291. S. W VII 248. 251. — [8] N W II 290 f. — [9] V 410. — [10] V 461 f. — [11] V 471 cf. 454 ff. —

Digitized by Google

sehen ihn als Stein, Kraut, Tier: sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz: und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllt die Form uns das Wesen: immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand: und unser Auge selbst steht unserem Auge im Wege." [1]

„Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden: die Welt vergehet dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst." [2] Hier nämlich ist ein Objektives, Vorgestelltes, Inhaltliches, das absolutes Leben ist: so wie das Subjektive, und dahinter Gott!

„In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen unmittelbaren [3] und kräftigen Leben: und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene, und von ihm Begeisterte tut. [4] Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken: du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an: ergib dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust." [5]

Auf diese Art erscheint denn Gott im Leben; Leben im Gegensatze zur Reflexion. Er lebt in aller, schlechthin aller sittlich-kulturellen Tätigkeit, [6] sofern sie nur um ihrer selber willen unternommen wird, [7] und demnach eine absolute, nicht objektiv durch einen Zweck, [8] und subjektiv durch irgendwelche Willkür [9] motivierte, ist. „Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel vernichtet, *bleibet allein Gott* übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott." [10]

---

[1] V 471. — [2] V 471. — [3] V 418. — [4] VI 368. 390. — [5] V 472 cf. 525. — [6] V 526. VI 371 f. VII 58 ff. — [7] V 525 ff. — [8] VII 300. — [9] V 482. — [10] V 518 cf. 522 VII 240 f. —

Digitized by Google

„Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du schauest, ich mit dir schau' im Verein:
Doch wie vermöchte Schauen dazusein,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben?

‚Wie gern, ach! wollt' ich diesem hin mich geben:
Allein, wo find ich's? fliesst es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt sich's in Schein,
Mit ihm gemischt, mit seiner Hüll' umgeben!"

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet:
Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Sterben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar;
Und unverschleiert siehst du göttlich Leben." — [1]

Wie also „der Mensch, durch die höchste Freiheit, seine eigene Freiheit und Selbständigkeit aufgibt, und verliert, wird er des einigen wahren, des göttlichen Seins, und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, teilhaftig." [2] Denn „die Vereinigung mit dem Absoluten", [3] das „Bewusstsein unserer Identität mit der göttlichen Kraft", [4] und „das Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens, mit Bewusstsein, in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit, — oder die Religion", [5] „ist die einzige Quelle aller Seligkeit." [6]

Da „ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch Eins, völlig verschmolzen und verflossen; ... des Seins Tragen und Halten seiner Selbst in dem Dasein ist seine Liebe zu sich . . ; das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens ist unsere Liebe zu Ihm: oder, nach der Wahrheit, seine eigene Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns." [7]

„Das lebendige Leben ist die Liebe und hat und besitzt, als Liebe, das Geliebte, umfasst und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm: ewig die Eine und dieselbe Liebe. Nicht die Liebe ist es, welche dasselbe äusserlich vor sich hinstellt, und es zerspaltet, sondern das tut nur die Reflexion. Inwiefern daher der

[1] N W III 348. — [2] V 524. — [3] 441. — [4] S W VII 142 cf. VI 418. 425 f. V 473. — [5] VII 60 cf. 98. 104 f. 120 f. VI 370 f. — [6] V 441. — [7] V 540. —

Digitized by Google

Mensch die Liebe ist, — und dies ist er in der Wurzel seines Lebens immer, und kann nichts anders sein, obwohl er die Liebe seiner selbst sein kann; und inwiefern er insbesondere die Liebe Gottes ist: bleibt er immer und ewig das Eine, Wahre, Unvergängliche, sowie Gott selbst, und bleibt Gott selbst; und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist die buchstäbliche Wahrheit, was Johannes sagt: wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm.“ [1]

In einem solchen ist auch das *Handeln* gar nichts an und für sich selbst, und es hat kein eigenes Prinzip; sondern es entfliesst still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfliessen scheint, und so wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst die Welt wirklich entfliesst.“ [2] „In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut Selige ewig fort derselben entgegen; keine Reue über die Vergangenheit, denn inwiefern er *nicht* in Gott war, war er nichts; und dies ist nun vorbei, und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er getan hat. Er hat nie etwas sich zu versagen, oder sich nach etwas zu sehnen, denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle alles dessen, was er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden; seine ganze Erscheinung fliesst lieblich und leicht aus, aus seinem Innern, und löset sich ab von ihm ohne Mühe“: [3] „ewig klar und spiegelrein und eben“, wie bei den Seligen im Olymp. [4]

Das *selige Leben,* zu welchem Fichte die Anweisung geben will, ist demnach die ethisch-religiöse Mystik 1798. [5] Das *Wissen* aber, das gegenwärtig diese Mystik trägt, ist die Bewusstseinsmystik. Das Bewusstsein nämlich ist das Dasein Gottes: Gott ausser seinem absoluten Sein. Die Sittlichkeit aber war von jeher Erscheinung der Bewusstseinsspontaneität in der Form des Objektiven und — was ja dasselbe ist — im Leben. Beides schliesst sich nunmehr von selbst zusammen; und Fichte fand demnach die Einheit zwischen Wissenschaft und Leben, die er suchte, und das Geheimnis aller Seligkeit, gerade auf dem Grunde tiefster philosophischer Besinnung und in der Bewusstseinsmystik, die eine philosophische Mystik ist:

---

[1] V 543. — [2] V 544 cf. VII 251 N W II 291 f. 127. — [3] V 550. — [4] V 550 cf. VII 234. — [5] V 535. 474 f. VII 300. —

Digitized by Google

„Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Dass alle Missgestalt ihm ist zerronnen,
Dass ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworrnes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all mein Streben?

Das ist's! Seit in Uranias Aug', die tiefe,
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm' ich, selber still, hineingesehen:

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe,
Und ist in meinem Sein — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen." [1]

[1] N W III 347. —

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band XXXVI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Das sociale Verhalten

des

menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung.

Von

Dr. Josef Seliger.

« Wo das Strenge mit dem Zarten,
Wo Starkes sich und Mildes paarten
Da gibt es einen guten Klang. »
(Schiller, Das Lied von der Glocke.)

BERN
Druck von Scheitlin Spring & Cie.
1903

Digitized by Google

Meinen teuern Eltern

in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

I. Anschauung und Begriff.

1. Das erste Auftauchen des erkenntnistheoretischen Universalienproblems 3

Das Erkenntnisproblem. Der sophistische Nominalismus und seine nihilistischen Consequenzen. Der Sokratische Realismus und seine Inconsequenz.

2. Der ausgebildete Rationalismus und seine Unhaltbarkeit . . 6

Die Vernunft als Zufluchtsstätte aller gewissheitssüchtigen Zweifler. Gewissheit als Ziel und Dichtung als Erfolg des Rationalismus. Die innere Erfahrung.

3. Die Grenzen der Erfahrung 10

Die ewige Wiederkehr der Skepsis als Folge des strengen Empirismus. Der überempirische Charakter von Causalität. Succession und Aehnlichkeit. Die Bildung der Receptivität für die Anschauungen durch das Identitätsverhältnis. Vorstellung und Wort.

4. Urteilskraft und Phantasie 15

Vorstellungscomplexe bei Aristoteles, seine Urteilslehre. Klutt zwischen den vollständigen und elliptischen Sätzen. Die Verknüpfung der Satzteile durch die Phantasie. Berechtigung des empirischen Rationalismus.

Anhang: zwei statt vier Kategorien 21

II. Atom und Masse.

5. Monismus und Pluralismus in ihrem Werden 23

Das Problem der Naturphilosophie. Thales' realistischer Monismus, Anaximanders idealistischer Monismus. Die Willkürlichkeit des realistischen und Inhaltslosigkeit des idealistischen Monismus. Anaxagoras' Spermen und Demokrits Atome.

6. Monismus und Pluralismus in ihrem Wachsen 28

Die beiden Extreme von Sein und Werden. Empedokles' beschränkte Vielheit. Spinozas Substanz und Leibnizens Monaden.

Digitized by Google

Seite

7. Die philosophische Grundlage der modernen Naturwissenschaft. 34

Das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften. Die Gesetzmässigkeit im Wechsel der Erscheinungen. Die Substanz als unbekanntes Relationsglied. Die Pluralität der Materie. Gleichartige Atome und ungleichartige Elemente. Ostwalds Dynamismus.

III. Individuum und Gattung.

8. Die Individuen als Lebenseinheiten 44

Die Eigentümlichkeit der Lebenserscheinungen. Die Ablehnung der „generatio æquivoca." Die wesentliche Verschiedenheit von physischen und psychischen Phänomenen.

9. Die Gattungen als Beziehungsbegriffe 46

Aehnlichkeit und Ungleichheit der Individuen. Das Vererbungsgesetz als nächste und letzte Ursache der Aehnlichkeit. Platos Generalismus und Aristoteles' Individualismus. Universalia post rem at ante res. Das Individuum als letzte organische Einheit.

10. Das Verhalten der Gattungen zu einander 51

Die Entstehung neuer Arten durch den Gegensatz von Erblichkeit und Veränderlichkeit. Kants Descendenztheorie. Die Voraussetzung der Zweckmässigkeit im Darwinismus. Weismanns Präformationstheorie. Anwendung dieser Principien auf den Menschen.

IV. Persönlichkeit und Gesellschaft.

11. Die Erfahrungswidrigkeit des einseitigen Personalismus . 55

Die Sprödigkeit des socialen Problems. Heraklits Conservatismus. Der extreme Anarchismus der Sophisten. Das Schicksal des Anarchismus in der Folgezeit. Der Altruismus als Tatsache.

12. Die Ungeheuerlichkeit des einseitigen Socialismus 60

Sokrates' Socialethik im Widerspruch mit seinem Utilitarismus. Personification der Gerechtigkeit bei Plato, der Tugend bei den Stoikern, des Staatsbegriffes im Mittelalter, des kategorischen Imperativs bei Kant und der physischen Macht bei Nietzsche.

13. Die gesellschaftlichen Institutionen im Dienste der persönlichen Glückseligkeit 65

Der utilitaristische Massstab. Die sociale Frage. Der moderne Socialismus. Der moderne Anarchismus und Hobbes. Freiheit im positiven und Sicherheit im negativen Sinne. Moral und Recht. Nationalismus und Kosmopolitismus.

Digitized by Google

Einleitung.

Die vorliegende Schrift versucht, die von der philosophischen Facultät der Universität Bern unter dem Titel „Das sociale Verhalten des menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung" ausgeschriebene Lazaruspreisaufgabe zu lösen. Schon die Tatsache, dass die philosophische Facultät einen Preis ausschreibt auf ein Thema, dessen Bearbeitung täglich den literarischen Markt Europas überschwemmt, sodann aber auch das naturphilosophische Gewand, in welches hier das sociale Problem durch seine eigenartige Zuspitzung gesteckt wurde, machten es dem Verfasser dieser Schrift wahrscheinlich, dass die Facultät, mit der ungeheuren Productivität der Volksaufklärer unzufrieden, absichtlich vom Parteigewimmel der Oeffentlichkeit abrückt und sich von einer stillen Untersuchung der Wirklichkeit mehr verspricht.

Um die Aufgabe in diesem Sinne lösen zu können, genügt es nicht, das Verhältnis des socialen Menschen zur Gesellschaft nach sociologischen Gesichtspunkten zu behandeln; auch eine vorangehende Untersuchung über das Verhältnis des Menschen schlechtweg zur Menschheit vom biologischen Standpunkte, das, um scholastisch zu sprechen, mit demjenigen des Pferdes zur „Pferdheit" zusammenfällt, würde noch immer insofern mit unerörterten Voraussetzungen operiren müssen, als die organischen Erscheinungen, mit denen allein es die Biologie zu tun hat, immer nur in Verbindung mit anorganischen Erscheinungen auftreten und durchwegs von diesen abhängig sind; es ist also auch eine allgemeine Studie über das Verhältnis von Vielheit und Einheit im naturphilosophischen Sinne nötig. Da wir endlich zugeben müssen, dass alle Erkenntnis jedenfalls durch das Denken vermittelt wird, ohne uns zum einseitigen Subjectivismus zu versteigen und alle Erkenntnis gar aus dem Denken erzeugt werden zu lassen, so werden wir dieser Aufgabe erst dann gerecht, wenn wir die ganze Untersuchung mit einer erkenntnis-theoretischen Abhandlung über das Verhältnis von Einzel- und Allgemeinvorstellungen einleiten.[1])

[1]) Die inzwischen erfolgte Preiskrönung der Schrift von Seiten der Hohen Facultät zeugt von der Richtigkeit dieser Auffassung.

Digitized by Google

Wir haben also jenes Bündel von Fragen, welches seit den Scholastikern unter dem Namen „Universalienproblem“ bekannt ist, in dessen Anwendung auf die angedeuteten philosophischen Disciplinen in umgekehrter Reihenfolge zu studiren. Eine Auseinandersetzung mit dem Empirismus und dem Rationalismus über die erkenntnis-theoretische Frage von „Anschauung und Begriff“ vorausschickend, werden wir sodann zum Widerstreit von Pluralismus und Monismus über die naturphilosophische Frage von „Atom und Masse“ fortschreiten, um sodann, genügend vorbereitet, den Gegensatz von Individualismus und Generalismus über die biologische Frage von „Individuum und Gattung“ zu beleuchten und schliesslich die gewonnenen Resultate zur Schlichtung des Kampfes zwischen Personalismus und Socialismus über die socialphilosophische Frage von „Persönlichkeit und Gesellschaft“ zu verwerten. Es wird sich dabei herausstellen, dass das Universalienproblem nicht sophistische Curiosität und scholatische Subtilität ist, sondern im Mittelpunkte aller philosophischen Probleme steht und dass man von allen seinen Antinomien weder die nominalistische noch die realistische Seite wegdisputiren kann, ohne sich mit der Wirklichkeit in Conflict zu setzen. Da wir nun keiner Einseitigkeit und Ueberspanntheit huldigen, zugleich aber auch nicht Entgegengesetztes und Unverträgliches künstlich zusammenzwängen dürfen, so wird unsere Aufgabe sein, die natürlichen Geltungsgebiete des Nominalismus und des Realismus gegeneinander abzuzirkeln; denn nur in der Aufrechterhaltung der natürlichen Grenze zwischen beiden Seiten des Gegensatzes besteht ihre wahre Harmonie.

Digitized by Google

I. Anschauung und Begriff.

1. Das erste Auftauchen des erkenntnistheoretischen Universalienproblems.

Unter den verschiedenen Fassungen des Universalienproblems kommt der erkenntnistheoretischen von Anschauung und Begriff wegen ihrer grundlegenden Bedeutung die Priorität der Behandlung zu; denn das Erkenntnisproblem betrifft noch nicht eine specielle Seite der Philosophie, sondern untersucht erst die Möglichkeit des Philosophirens überhaupt. Nirgends kann daher die Divergenz zweier Denkrichtungen so gross werden als in dieser Frage. Während bei allen anderen Problemen die entgegengesetzten Meinungen gewöhnlich von einer gemeinsamen Ueberzeugung ausgehen, gewissermassen einen gemeinsamen Boden besitzen, der ihnen mindestens als Tummelplatz dient: ist hier das Terrain aller Wissenschaftlichkeit selbst strittig. Ist unser Wissen aus empirischen Einzelvorstellungen oder aus rationellen Allgemeinvorstellungen zusammengesetzt? Sind diese durch Zusammenfassung jener in unserem Bewusstsein oder umgekehrt jene durch Zerlegung dieser vermöge eines „principium individuationis“ entstanden? Sollen wir der Sinnlichkeit mit ihren Anschauungen oder der Vernunft mit ihren Begriffen trauen? Das sind lauter unumgängliche Fragen, über die wir uns gleich bei Eröffnung unseres Erkenntnisgeschäftes klar werden sollten. Hätte sich nun die Geschichte der Philosophie rein logisch entwickelt, wie es Hegel behauptet und wie es vielleicht im Interesse eines stetigen Fortschrittes wünschenswert wäre, so müsste jene mit dem Erkenntnisproblem anfangen. Aber erst ein positiver Gewinn der Erkenntnis konnte auf deren Quellen aufmerksam machen und das menschliche Denken musste erst über alles Mögliche speculiren, bevor es sich an die sublime Frage seiner selbst heranwagte.[1])

[1]) Wie der philosophische Forschungstrieb, so wendete sich auch der sprachbildende Instinct zuerst dem Körperlichen und zuletzt dem Geistigen zu; denn sämtliche Wörter für psychische Begriffe sind Metaphern und bezeichnen ursprünglich etwas Physisches, vgl. z. B. *ἐπιστήμη, κρίνειν*, sapiens, verstehen, einsehen u. s. w.

Digitized by Google

Und so ist der bereits von einem der sieben griechischen Weisen geäusserte Wunsch: „*γνῶθι σαυτόν*“ erst nach zwei Jahrhunderten intensiver Denktätigkeit mit Protagoras zum positiven Arbeitsprogramm der Philosophie geworden.

Die ältesten Metaphysiker in Griechenland hatten je eine Vorstellung (entweder eine Erscheinung wie Wasser, Luft, Feuer u. s. w. oder eine Beziehung wie Unendlichkeit, Unteilbarkeit, Zahl u. s. w.) aus der Erfahrung aufgegriffen und zum Weltprincip erhoben, ohne die weite Kluft zwischen der Einzelerfahrung, durch welche die Vorstellungen gewonnen, und der Allgemeingültigkeit, mit der die Weltprincipien ausgestattet wurden, nur im Entferntesten zu ahnen. Erst nachdem im Streite von Heraklit und den Eleaten durch die beiderseits angenommene Sinnestäuschung über das Erkenntnisproblem ein winziges Dämmerlicht aufgegangen war, arbeitete sich Protagoras zu der, dem Heutigen, am Ausgange des erkenntnistheoretischen Jahrhunderts Stehenden als selbstverständlich erscheinenden Ueberzeugung durch, dass wir von der Aussenwelt ohne Vermittlung der Innenwelt nichts wissen und daher all unser Wissen einen durchaus subjectiven Charakter hat. Da sich Protagoras in der Frage von Sein und Werden auf die Seite Heraklits schlug, übersetzte er dessen „Fluss aller Dinge“ ins Erkenntnistheoretische mit „Fluss aller Vorstellungen“ und lehrte nun einen ebenso entschiedenen Sensualismus, wie jener einen einseitigen Phänomenalismus.

Gibt es aber weder in der objectiven Welt unwandelbare Dinge, noch in der subjectiven constante Begriffe, so ist die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis schlechterdings ausgeschlossen. Von dem Rot z. B., das wir hier und jetzt wahrnehmen, lässt sich noch nicht einmal der primitivste Erfahrungssatz ableiten. Wenn wir etwa sagen: „Das Blut ist rot“, so heisst es, in die einfachen Bestandteile zerlegt: Ueberall wo und so oft gewisse Merkmale (etwa: in den Gefässen der höheren Lebewesen rieselnde Flüssigkeit) zusammentreffen, findet sich auch die Farbe, die wir stets mit „rot“ bezeichnen, ein. Dieses Hinausgreifen über das Hier und das Jetzt ist allerdings noch keine Ubiquität und keine Aeternität, sondern zunächst, um mit Kant zu sprechen, eine comparative Allgemeinheit. Aber schon enthält jener triviale Satz ein verkapptes Causalitätsurteil, wobei noch nicht entschieden ist, ob die Erscheinung „Rot“ oder eine der unter „Blut“ still mitgedachten Erscheinungen die Ursache ist und alle übrigen die

Digitized by Google

Wirkungen oder gar alle zusammen die Wirkungen einer unbekannten Ursache sind. Eines ist jedoch damit ausgesagt, dass die Erscheinungen von einander abhängig sind, d. h. dass hier ein Causalitätsverhältnis vorliegt. Zugleich ist aber damit auch die Identität entweder aller Vorstellungen „Rot“ (und ebenso aller andern Vorstellungen je einer Gruppe unter sich) oder aller dieselben veranlassenden Erscheinungen behauptet und die Existenz von Allgemeinbegriffen oder Substanzen stillschweigend vorausgesetzt. Daraus ergibt sich auf der entgegengesetzten Seite, dass in der Leugnung oder Bezweiflung von Begriffen und Dingen consequenterweise auch die Negation aller Erkenntnis der Wahrheit liegt. Der sophistische Nihilismus war also nicht bloss in den politischen Zersetzungsverhältnissen des untergehenden Hellas, sondern ebenso in den vorangegangenen philosophischen Denkrichtungen begründet.

Die Geschichte der Erkenntnistheorie begann also, wie wir sahen, mit einem zersetzenden Nominalismus. Es sollte sich jedoch bald zeigen, dass das neuentdeckte Princip der Subjectivität nicht nur zerstörende, sondern auch aufbauende Kraft besitzt. Wenn Sokrates von Aristophanes und andern Zeitgenossen zu den Sophisten gezählt wurde, so geschah dies nicht bloss wegen der äusseren Aehnlichkeit ihrer Lehrmethode, sondern hauptsächlich wegen des völligen Bruches mit der Aussenwelt, den er von ihnen übernahm. Wie diese an der Erkenntnis der objectiven Welt verzweifelnd, hält er bezüglich dieser für den höschsten Grad der Weisheit das Bewusstsein von der Unwissenheit und weigert sich spaziren zu gehen, weil man von „vernunftlosen“ Bäumen und Gegenden nichts lernen kann, glaubt jedoch gegenüber dem individualistischen Subjectivismus der Sophistik in der menschlichen Gattungsvernunft für die Erkenntnis einen neuen und sicheren Boden gefunden zu haben. Die momentanen und individuellen Anschauungen sind ihm ebenso unwürdig einer wissenschaftlichen Erforschung wie die sie veranlassenden physischen Erscheinungen, die einzig wahren Elemente des Wissens seien die permanenten und generellen Begriffe. Den Satz von Protagoras „*Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*“ würde also Sokrates mit der Biegung von *ἄνθρωπου* anstatt *ἄνθρωπος* ohne weiteres unterschreiben. Er ist nun insofern consequenter und vorsichtiger als der Ausbauer seines Systems, Plato, und alle Rationalisten der Folgezeit, als er in den Bereich seiner Untersuchungen nur psychische, vorzüglich ethische Begriffe zog, denen in der objectiven Welt

Digitized by Google

nichts entspricht. Die Sokratische Begriffslehre ist also bis zu einem gewissen Grade gefeit gegen den Angriff Aristoteles' auf die Platonische Ideenlehre: Die Ideen seien nur *αἰσθητὰ ἀΐδια*. Aber wie hatte nun Sokrates seine Allgemeinbegriffe gewonnen? Durch dasselbe Verfahren, welches nach zwei Jahrtausenden der Verfasser des „Novum organum scientiarum" der von jenem angebahnten Logik gegenüberstellte, der voller Wut gegen den Rationalismus Front machte. Um die Definitionen der Begriffe „gerecht", „gut", „weise" u. s. w. auf dem Wege der Induction zu gewinnen, musste wieder Sokrates seine Aufmerksamkeit auf das Einzelne richten, wozu sich ihm aber keine andere Erfahrung als die physische darbot. Denn so wahr es ist, dass wir uns unserer eigenen Vorstellungen gegenüber den physischen Erscheinungen unmittelbar bewusst sind, so gewiss ist uns das Auftreten fremder Vorstellungen, ja sogar die Existenz fremder Bewusstseine nur auf dem Umwege der physischen Erfahrung zugänglich, weshalb der Solipsismus folgerichtiger durchdacht ist als der universalistische Subjectivismus. Während also der erste nominalistische Versuch der Sophisten zu einem entschiedenen Skepticismus führte, erweist sich der erste realistische Versuch des Sokrates als vorgeblicher Rationalismus, der in Wirklichkeit ganz und gar auf Erfahrung fusst.

2. Der ausgebildete Rationalismus und seine Unhaltbarkeit.

Wenn wir bei Betrachtung der Platonischen Ideenlehre zunächst von dem Verhalten der wirklichen Individuen und Dinge zu ihren Prototypen absehen, worauf wir noch im Kapitel „Individuum und Gattung" zurückkommen wollen,[1]) so liegt der Fortschritt der Platonischen Ideen gegenüber den Sokratischen Begriffen in der Hinausprojicierung der erstern in eine transcendente Welt und der Ausdehnung ihres Existenzgebietes auf alle, auch scheinbar physische Vorstellungen. Sokrates hatte den Weg von den Einzel- zu den Allgemein-Vorstellungen zurückgelegt, Plato hat bereits den Rückweg angetreten, indem er die letztern als Individualsubstanzen erklärte. Der Begriff „Kreis" sei nicht von den Sinneneindrücken abstrahirt, die wir im Laufe unseres diesseitigen Lebens erfahren, sondern aus der „Erinnerung" an jenes ewige Original geschöpft, das wir vor unserer Geburt in der Ideenwelt geschaut haben.

[1]) Vergl. S. 48.

Digitized by Google

Wäre nicht auf Plato ein Aristoteles gefolgt, der an der Lehre seines Meisters eine vernichtende Kritik geübt hat: Die Paradoxie und Unhaltbarkeit des Nativismus würde wohl jedem klar und nüchtern Denkenden von selbst einleuchten. Da jedoch die Verlegenheit der Wissenschaft, aus der die Theorie der angeborenen Ideen entsprungen war, die Tatsache, dass die Erfahrung der unbezweifelbaren Gewissheit ermangelt, zu allen Zeiten und noch heute ebenso existirt wie zur Zeit Platos: so ist der Platonische Nativismus die einzige Zufluchtsstätte aller nach reiner Wahrheit Lechzenden, die auf empiristischem Fahrwasser Schiffbruch gelitten, fortan geblieben. Nachdem auf der Akademie mit den positiven Wissenschaften auch die empirische Methode Eingang gefunden und Arkesilaos die von den Stoikern aufgestellten empiristischen Wahrheitskriterien von *ἐνάργεια* und *συγκατάθεσις* als ungenügend zurückgewiesen hatte, entdeckte der Kirchenvater Augustin im skeptischen Dunkel eine winzige Lichtluke, die unmittelbare Evidenz des Selbstbewusstseins, die er aber für eine unerschöpfliche Lichtquelle hielt und begründete so den scholastischen Rationalismus, wie er in der Form des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes und der Lehre von „Universalia ante rem" durch Anselm von Canterbury zum Ausdruck kommt. Dasselbe Verfahren unternahm Descartes, der Begründer des continentalen Rationalismus in der neueren Philosophie, als ihn seine eigenen Zweifel plagten. In England dagegen, wo die nominalistische Richtung seit Wilhelm von Occam zu Hause war, eröffnete Bacon durch seine energische Anregung den Reigen der Empiristen. Als sich aber alle empirischen Wahrheiten durch die allzutiefen Einblicke von Berkeley und Hume in die „human knowledge" und den „human understanding" in lauter Zweifel aufgelöst hatten, so war es wieder der Nativismus, der sich nach der ernsten Kritik, die er von Seiten Lockes erfuhr, in der alten Form nicht mehr aufrecht erhalten liess, den aber Kant in die neue Form des Apriorismus mit der feierlichen Versicherung, auf empiristischem Boden zu stehen, umgoss, um neuerdings die angezweifelte Sicherheit der menschlichen Erkenntnis zu retten. Diese Richtung ist auch in der klassischen Philosophie des vergangenen Jahrhunderts vorherrschend geblieben.

So gerecht aber auch die Ausgangspunkte des Rationalismus, die Ungewissheit der Erfahrung und die Gewissheit des Ich, sind, so muss doch dessen positiver Ausbau unter allen Umständen als

Digitized by Google

ewiger Irrtum angesehen werden. Den vielleicht nicht ganz sicheren Boden der Erfahrung zu verlassen und sich in das noch viel zweifelhaftere Gebiet der Phantasie zu begeben, heisst aus dem Regen in die Traufe geraten. Wenn die Unterströmung der englichen Philosophie, die schottische Schule gegen den herrschenden Empirismus wegen seiner grellen Consequenzen im Namen des gesunden Menschenverstandes protestirte, so ist das doch mehr der Notschrei eines Verfolgten als die Stimme der Wahrheit. Der gesunde Menschenverstand weiss nur von innerer und äusserer Erfahrung, aber nichts von angeborenen Ideen, und jeder Laie wird die Aristotelische Behauptung von der tabula rasa eines neugeborenen Kindes unterschreiben. Die Ansicht von den angeborenen Ideen ist uns nicht angeboren, stellt sich auch nicht bei natürlicher Entwicklung des Erkenntnisvermögens von selbst ein; es gehört vielmehr die dialektische Schärfe und der dichterische Schwung eines Plato zu ihrer Production und nicht unbedeutende Anstrengung zu ihrer Reproduction. Das Schlagwort der schottischen Schule „common sense“ ist ursprünglich auf dem empiristischen Boden der Stoa unter dem Namen „*κοιναὶ ἔννοιαι*“ erwachsen und passt zu ihrer rationalistischen Anschauungsweise ebenso schlecht wie zu derjenigen ihres Vorläufers Herbert von Cherbury mit seinem „consensus universalis“ oder den „notitiæ communes“; denn nur die Erfahrung, nie aber die Vernunft kann uns die Meinung anderer beibringen. Deshalb erklärt Plato als Rationalist nicht die Menge, sondern die Weisen als Mass aller Dinge; ebenso reducirt Kant von seinen beiden Kriterien Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit das letztere auf das erstere. Dass aber die strittigen Begriffe nicht mit dem Merkmal der Denknotwendigkeit ausgestattet sind, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

Aber selbst diejenigen Erkenntnisse, bei denen die Denknotwendigkeit scheinbar nicht bestritten werden kann, stützen sich doch letzten Endes auf Erfahrung; denn die Wahnsinnigen unterwerfen sich bekanntlich weder den logischen Gesetzen noch den mathematischen Lehrsätzen. Die nötige Einschränkung „denknotwendig für Normalmenschen“ ist aber ein versteckter Hinweis auf die Erfahrung; denn normal sind diejenigen, welche gemäss der Erfahrung, abnormal diejenigen, welche wider die Erfahrung urteilen. Wollte man anders „abnormal“ mit „gegen die Denknotwendigkeit verstossend“ definiren, so hätten wir den reinsten „circulus vitiosus“

Digitized by Google

vor uns. Wir sehen also, dass wie der Sokratische so auch der ausgebildete Rationalismus nur angeblich mit der Erfahrung bricht, durch Hintertüren aber immer und wieder auf dieselbe zurückgreifen muss. Während aber der offene Empirismus, seiner Schwäche bewusst, immer tastend und prüfend, sich mit Wahrscheinlichkeit zufrieden gibt, wünscht der verkappte Empirismus, welcher sich Rationalismus nennt, nur reine Wahrheit, welche er dadurch zu finden glaubt, dass er einseitige und frühzeitig abgeschlossene Erfahrung mit Hilfe der Phantasie zu einem System ausbaut.

Der indirecte Beweis für die Sicherheit der Vernunft von der Unsicherheit der Erfahrung führt also nur zur entgegengesetzten Ueberzeugung, dass die Ratio den Ansprüchen der Gewissheit in viel geringerem Masse entspricht, als die Empirie. Wie ist es nun um den directen Beweis von der unmittelbaren Evidenz des Selbstbewusstseins bestellt? Wenn man die vielen Argumente, die Plato im Theätet gegen den Protagoräischen Sensualismus vorführt, auf ihren Zusammenhang prüft, so stellen sich zwei Gruppen heraus, von denen die eine auf den indirecten, die andere auf den directen Beweis zurückgeht; nur ist dieser bei Plato viel weiter gefasst, als bei Augustin und Descartes. Plato weist nicht auf die einzige Ichvorstellung hin, sondern auf das grosse Plus, das sich bei der Vergleichung der in uns vorgefundenen Vorstellungen mit den uns von den Sinnen eingelieferten Empfindungen für die erstere herausstellt; als echter Sokratiker kommt Plato mit besonderer Vorliebe sehr oft auf die ethischen Begriffe zurück. Diese Tatsache spricht aber nur dann für den Rationalismus und gegen den Empirismus, wenn man Erfahrung und äussere Sinnlichkeit indentificirt, was allerdings bei vielen Denkern, wie bei Protagoras und Condillac geschieht; nimmt man jedoch mit Locke einen äusseren und einen inneren Sinn an — wofür aber dessen Termini „Sensation“ und „Reflexion“ nicht sehr glücklich gewählt sind — so sieht man ein, dass der Lustbegriff z. B. ebenso durch Zusammenfassung des Gemeinsamen aller selbsterlebten Lustempfindungen entsteht wie der Begriff „Rot“ durch Zusammenfassung aller individuellen Empfindungen „Rot“. Die grosse Menge von psychischen Begriffen bringen wir nicht aus der Ideenwelt mit, sondern gewinnen sie erst allmählich durch innere Erfahrung.

Auch die Ichvorstellung macht keine Ausnahme. Nach Fichte entstehen zwar alle anderen Vorstellungen dadurch, dass das Ich sich Nichtiche entgegensetzt; aus der experimentellen Psychologie

Digitized by Google

wissen wir dagegen, dass das Kind Tausende und Abertausende von Vorstellungen vor derjenigen des Ich kennen lernt; es muss erst eine gewisse Reife erlangen, um sich nicht mehr beim Eigennamen zu nennen, sondern von sich per Ich zu sprechen. Ebenso zeigt die Vergleichung der indogermanischen Sprachen, dass die Pronominalwurzel für die erste Person im casus absolutus jünger ist als alle anderen Pronominalwurzeln. Der Grund liegt wohl darin, dass zum Ueberblick über den Zusammenhang aller psychischen Einzelerscheinungen einer Person und zum Rückschluss auf ein denselben zugrundeliegendes Ich (Seele, Bewusstsein u. s. w.) mehr als die Erfahrung eines Individuums erforderlich ist; von seiner Umgebung lernt aber das Kind (der Urmensch) das seiner Geistestätigkeit unterschobene Substrat sprachlich durch seinen Eigennamen kennen und erst im reiferen Alter lernt es sich nach Analogie der anderen Personen als „Ich" kennen. Von diesem Standpunkte aus ist wohl die erste Formulirung des Descartischen Grundsatzes: „cogito, ergo sum" die richtige, und nicht die zweite: „sum cogitans".

Wie die Ichvorstellung, so sind auch die ethischen Ideen wie Wohlwollen und Gerechtigkeit nur durch Reflexion auf die menschlichen Handlungen, in welchen sich das Verhalten des Individuums zur Gattung offenbart, entstanden, womit nicht gesagt werden soll, dass sie nicht ursprüngliche Triebe wie Hunger und Durst sind; dass wir uns aber ihrer bewusst werden, ist Sache der Erfahrung.[1]) Wenn nun Kant behauptet: es müsse vor aller Erfahrung etwas vorhanden sein, damit diese zu stande komme, so können wir darauf erwidern: nicht nur etwas, sondern alle subjectiven und objectiven Bedingungen der Erfahrung müssen derselben vorangehen; dass sie aber vorangehen, müssen wir erst erfahren.

3. Die Grenzen der Erfahrung.

Wir haben bis jetzt durch Analyse der Grundlagen des Rationalismus dessen Inconsequenzen aufzudecken gesucht und gegenüber einer vermeintlichen Verzichtleistung auf Erfahrung dargetan, „dass alle Erkenntnis mit Erfahrung anfängt". Schliesst aber auch alle Erkenntnis mit Erfahrung? Erschöpft sich das menschliche

[1]) Damit wird nicht dem Mysticismus des Unbewussten das Wort geredet; dass es unbewusste Geistestätigkeit gibt, kann nicht in Abrede gestellt werden; dass sie aber doch mit eigener Zwecksetzung ausgestattet wird, ist kaum mit dem Gesetze des Widerspruches vereinbar.

Digitized by Google

Wissen in Individualvorstellungen? Wir haben gesehen, wie sich der einseitige Empirismus mit einem zersetzenden Skepticismus in die Philosophie einführte. Dieses Verhältnis ist aber kein zufälliges Zusammentreffen; denn Skepsis ist ebenso die logische Folge des Nominalismus wie Dichtung der gewöhnliche Erfolg des Realismus. Die beiden ethischen Schulen der unvollkommenen Sokratiker, welche zwar bezüglich des Inhalts der Ethik die eine auf positivem, die andere auf negativem Pole standen, hinsichtlich des Universalienproblems jedoch gleich vom Realismus ihres Meisters zum Nominalismus der Sophisten zurückkehrten, stimmten auch in der Verachtung alles positiven Wissens überein. Von den zehn skeptischen Tropen der Pyrrhoniker sind nur wenige auf Subjectivismus, alle übrigen auf Nominalismus (Verschiedenheit der Umstände, Empfindungen, Ansichten, Personen u. s. w.) zurückzuführen; auch die Argumente der französischen Skeptiker des XVI. Jahrhunderts sind aus der Rüstkammer des Nominalismus hergeholt. Derselbe Zweifel äussert sich auch im scholatischen oder richtiger antischolatischen Nominalismus, um endlich in Hume seinen klassischen Ausdruck zu finden, während dessen älterer Landsmann Berkeley den Nominalismus noch weiter auf die Spitze treibt, die Möglichkeit der Wissenschaft jedoch durch einen eigenartigen Occasionalismus zu retten sucht.

Wir haben bereits gelegentlich der Besprechung des Protagoräischen Sensualismus darauf hingewiesen, dass schon ein genereller Erfahrungssatz aus dem alltäglichen Leben die Causalitäts- und die Identitätsbeziehung voraussetzt, welche letztere vom Standpunkte des strengen Empirismus unberechtigt ist, worauf der sophistische Zweifel beruht.[1]) Was aber Protagoras nur gleichsam mit philosophischem Instincte angedeutet hatte, das führten die englischen Analytiker der menschlichen Erkenntnis tiefblickend und rücksichtslos durch. Hume erbrachte bekanntlich den unwiderleglichen Beweis, dass wir mit unseren Sinnen immer nur einzelne Erscheinungen, niemals aber Ursachen oder Dinge wahrnehmen. Nun sind aber nicht nur die generellen, sondern sogar die allermeisten individuellen Urteile, Causalitätsurteile. Der Satz: „Dieser Apfel ist süss" heisst, unter der erkenntnis-theoretischen Lupe gesehen: Das zum Sprechenden in der Beziehung des Nebeneinander Stehende (dieser), ausgestattet mit den Erscheinungen a, b, c . . . . (Apfel), verursacht durch

[1]) Vergl. S. 4—5.

Digitized by Google

die Vermittlung des Gaumens im Bewusstsein die Empfindung „Süss".

Zieht man mit Berkeley das subjectivistische Moment in Betracht, so sind sämtliche Urteile über die Aussenwelt Causalitätsurteile, da das Subject nur von seinen Vorstellungsverhältnissen auf die sie veranlassende Erscheinungen schliessen kann. Wenn man sich aber auf den Standpunkt des naiven Realismus stellen wollte, so wären wohl etwa die Urteile über eine Bewegung wie „Die Sonne geht auf" keine Causalitätsurteile. Aber ist denn das Nacheinander nicht ebensogut ein blosses Vernunftding wie das Durcheinander? Hume begnügte sich bekanntlich nicht mit der Aufdeckung der Schwierigkeit des Causalitätsproblems, sondern versuchte auch demselben eine negative Lösung zu geben, indem er die Ursache des Irrtums auf die voreilige Umstemplung des post hoc in ein propter hoc zurückführte. Damit hat er nicht nur die psychologische Causalität, die doch wegen der Frage der Willensfreiheit gewiss viel strittiger ist als die physikalische, anerkannt, sondern auch gegenüber dem consequentern Berkeley hinsichtlich des Nacheinander einen Rückschritt gemacht. Während Kant die Zeit als Anschauungsform erklärt, ist dieselbe in Wirklichkeit nur Begriff und nie Anschauung; denn wir können sie weder durch äussere noch durch innere Erfahrung direct wahrnehmen, sondern nur durch Vergleichung der abgelaufenen (physischen oder psychischen) Ereignisse in unserem Verstande erkennen. Vom Empirismus ausgehend, verwechselte Hume Gewissheit mit Erfahrung; da das Folgen gewiss (wenn man vom subjectivistischen Problem absieht, das Hume nicht ernstlich beherzigt), das Erfolgen nur wahrscheinlich ist, so soll auch das erstere Erfahrungs-, das letztere Vernunftproduct sein. Die Zeitfolge ist zwar gewiss, aber keineswegs rein empirisch.[1])

Auch die Gleichheits- und Aehnlichkeitsverhältnisse sind uns nie in der Sinnlichkeit gegeben, sondern immer erst durch vergleichende Reflexion ermittelt; es kann also auch bei diesen nur von

[1]) Aehnlich verwechselt Kant als Rationalist Gewissheit mit Denknotwendigkeit, indem er bei der Einteilung der Urteile nach ihrer Modalität den apodiktischen, d. h. notwendigen Urteilen die assertorischen und problematischen gegenüberstellt. In Wirklichkeit schliessen sich Gewissheit und Notwendigkeit weder ein noch aus und ergeben mit ihren Negationen zwei sich kreuzende Begriffspaare:

Digitized by Google

Begriffen, aber nie von Anschauungen die Rede sein. Nun gibt es allerdings eine Gruppe von Erscheinungsverhältnissen, die uns rein empirisch zugänglich sind, und das sind die Localverhältnisse. Diese beziehen sich jedoch ausschliesslich auf die objective Welt, von der — wie gesagt — das Subject nur mittelbar etwas wissen kann. Es sind somit alle möglichen Beziehungsformen, sowohl die localen und temporalen, als auch die der Aehnlichkeit und Causalität überempirisch. Da aber ein vollständiger, von Subject und Prädicat zusammengesetzter Satz mindestens zwei Erscheinungen in Beziehung setzt, so greift jeder vollständige Satz über die Erfahrung hinaus, da diese nur einzelne Erscheinungen, aber nicht ihre gegenseitigen Beziehungen bringt.

Nun sollte man glauben, dass die elliptischen, d. h. subject- oder prädicatlosen Sätze, wie „pluit", „deus est", die nur aus einem einzigen Satzteile bestehen, wohl rein empirisch sein können. Auf die verschiedenen Versuche, bei den unpersönlichen Sätzen ein Subject, bei den Existentialsätzen ein Prädicat herzustellen, wollen wir noch zurückkommen.[1]) Aber jedenfalls müssten diese Sätze, um als reine Anschauungen gelten zu können, selbstevident sein; die angeführten Beispiele sind es nicht; denn das erstere beruht auf äusserer Erfahrung, das letztere ist der complicierteste Schluss, den es geben kann. Wohl wird es uns aber gelingen, solche einteilige und doch selbst evidente Sätze aufzustellen, wenn wir etwa sagen: „dolet, dolor est." Will man aber nur das rein empirische Wissen gelten lassen und zugleich die Erfahrung bis zu dieser ihrer natürlichen Grenze zurückweisen, so war der sophistische Nihilismus noch lange nicht radical genug; denn damit ist nicht nur alle Wissenschaft, sondern auch das trivialste Denken unmöglich gemacht, da jene selbstverständlichen Sätze noch nie Gegenstand eines Gespräches, ja sogar eines Gedankens waren.

Können nun die entwickelten menschlichen Individuen, die bereits für jeden Sinneneindruck empfänglich sind, wenigstens die Einzelerscheinungen als innere Tatsachen direct empfinden, so wirkt bei der Ausbildung der sinnlichen Receptivität der Kinder und Urmenschen wiederum eine überempirische Beziehungsform mit. Während das Identitätsverhältnis ausdrücklich nur in den Lehrbüchern der Logik und unter den Axiomen der Geometrie zur Geltung kommt, ist es zur Entstehung der Vorstellungen geradezu unentbehrlich.

[1]) Vergl. S. 16 ff.

Digitized by Google

Wenn der Säugling zum Erstenmal von einem Sonnenstrahl getroffen wird, so nimmt er denselben mit Wohlbehagen auf, ohne sich jedoch über dessen Natur und Entstehung irgend welche Gedanken zu machen. Erst bei wiederholtem Eintreffen *derselben* Erscheinung im jugendlichen Bewusstsein hebt sie sich von allen anderen ab, und die Empfindung wird zur Wahrnehmung. Noch jetzt muss eine geraume Zeit vergehen, bis das Kind von seinen Eltern die Lautgruppe erlernt, mit welcher man im Sprachidiom, in das es hineingeboren wurde, die betreffende Erscheinung zu bezeichnen pflegt. Wir wissen aber nicht, ob jenes in der kurzen Spanne Zeit eines Individuallebens je dazu käme, alle „einfachen" Anschauungen oder nur einen Teil derselben mit Namen zu belegen. Die Sprachgeschichte erzählt uns gerade das Gegenteil, dass eine Erscheinung Jahrhunderte lang ins persönliche Leben eines Naturvolkes eingreifen muss, bis sie dasselbe zu einer Namensgebung aufstachelt[1]). Millionenfache Beobachtung des Identitätsverhältnisses einer Erscheinung und, so zu sagen, eine Geschichte ihres Verhältnisses zu einem Volke muss also ihrem Namen vorangehen. Während nun der alte Nominalist Antisthenes behauptete: „Ich sehe nur ein Pferd, aber keine Pferdheit", so können wir auf Grund einer psychogenetischen Analyse der „Pferd"-Vorstellung das Gegenteil behaupten, dass zuerst die Vorstellung „Pferdheit", d. h. die Aehnlichkeit mehrerer Individuen auftaucht und erst daraus sich allmählich die Vorstellung des einzelnen Pferdes herausschält.

Wir können nun allerdings nicht der, von Lazarus Geiger und Max Müller aufgestellten Sprachtheorie beipflichten, wonach erst die Wörter die ihnen entsprechenden Begriffe geschaffen hätten; denn schon die primitivsten tierpsychologischen Beobachtungen, die wir etwa an unseren Haustieren machen können, beweisen, dass dieselben bereits eine Fülle von Begriffen besitzen, während für die Sprache noch kaum Rudimente vorhanden sind. Uebrigens schliesst der Satz „Die Sprache hat den Geist geschaffen" einen Zirkel in sich; denn unter „Sprache" stellen wir uns immer eine geistige Function vor. Die Philologen werden doch wohl nicht daran denken, dass die Phonographen eines schönen Tages auch zu denken beginnen. Auch die, von Humboldt und Steinthal behauptete „Identität der Sprache und des Geistes" entspricht nicht der Wirklichkeit, da hier nicht

[1]) So haben z. B. weder die semitischen noch die indogermanischen Sprachen gemeinsame Bezeichnungen für die einfachen Farben.

Digitized by Google

das Verhältnis der Identität, sondern das der Subsumtion vorliegt; alle Sprache ist nämlich Geist, aber nicht aller Geist Sprache[2]). Ein wahrer Gedanke steckt jedoch in diesem Panegyrikus der Sprache, nämlich, dass die klare Vorstellung einer Erscheinung erst durch die sprachliche Fixirung zustande kommt. Jedenfalls enthält die scheinbar einfache Vorstellung „Rot" nicht nur das Identitätsverhältnis, sondern für uns Culturmenschen, die wir nicht mehr rein begrifflich, sondern sprachlich denken, auch irgend eine Lautreihe, vielleicht auch eine Buchstabenreihe (wenn nicht gar mehrere solcher Laut- und Buchstabenreihen aus den verschiedenen Sprachen, die wir kennen). Während also der Ultranominalismus behauptet, dass wir es ausschliesslich mit empirischen Einzelvorstellungen zu tun haben, ergibt sich aus unserer Untersuchung, *dass wir eine Einzelvorstellung ebensowenig in unserem Bewusstsein antreffen, wie ein Atom in der Natur;* wie wir dieses erst durch chemische Analyse herausarbeiten, so müssen wir jene erst durch logische Analyse isoliren.

4. Urteilskraft und Phantasie.

Bei der Untersuchung, wie gross die Informationen über die Innen- und Aussenwelt sind, die uns von der reinen Erfahrung zukommen, stellte sich heraus, dass die eigentlichen Elemente des Wissens, die Relationen nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern an der Erfahrung erkannt werden. Fliesst also die Erkenntnis der Wahrheit aus der Vernunft und wenn nicht a priori, so doch a posteriori? Aus der Vernunft im weiteren Sinne als Gegensatz von Sinnlichkeit allerdings; da man jedoch vielfach, namentlich seit Kant, geneigt ist, Vernunft mit Urteilskraft zu identificiren und dieser spontane Productivität der Wahrheit zuzuschreiben, so wird es sich wohl verlohnen, zu zeigen, dass die Erkenntnis der Relationen nicht aus der Urteilskraft, sondern aus der Phantasie kommt, deren Producte keiner ohne besondere Legitimation als wahr anerkennt.

---

[2]) Vergl. L. Geiger: Ursprung und Entwicklung der Vernunft, M. Müller: Das Denken im Lichte der Sprache. Humboldt und Steinthal: Der Ursprung der Sprache S. 19, L. Stein: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 124. Zur Humboldt-Steinthal'schen Theorie stimmt zwar der sprachbildende Instinct der Urmenschen; „dabar" heisst im Hebräischen „Wort" und „Ding", ebenso „milleta" im Syrischen; „λέγειν" bedeutet: denken oder sprechen. Von dieser Zweideutigkeit rührt her das Mystische und Dunkle des Logosbegriffes, der seit Philo die philosophischen, seit Johannes auch die theologischen Köpfe beschäftigt.

Digitized by Google

Da die meisten Urteile so gebildet sind, dass zwei oder mehrere Vorstellungen zu einander in Beziehung gesetzt werden, so hat man sich seit Aristoteles gewöhnt, das Wesen des Urteils in der Relation zu erblicken. Nun sind aber nicht nur die Urteile, sondern auch die einzelnen Satzteile, die scheinbar einfachen Denkelemente, in der überwiegenden Mehrheit zusammengesetzt, und zwar so zusammengesetzt, dass es nicht gleichgiltig ist, in welchem Verhältnisse die einzelnen Bestandteile der Composition zu einander stehen. „Geschichte der Philosophie" und „Philosophie der Geschichte" z. B. sind zwei verschiedene Vorstellungen. Viele dieser zusammengesetzten Vorstellungen treten auch sprachlich als solche auf, wie die oben genannten oder „grüner Baum" oder „gleichseitiges Dreieck".[1] Aristoteles betrachtet nun solche zusammengesetzte Vorstellungen als Urteile; im Satze „der grüne Baum blüht", ist nach Aristoteles „grün" ebensogut Prädicat wie „blüht" und das Urteil ein zusammengesetztes. Aber der „Vater der Logik" ist in diesem Punkte doch nicht der Sache auf den Grund gegangen; denn beim Ausdruck „das fliegende Kameel" fühlt man sich ebensowenig als einen falsch Urteilenden, wie beim Ausdruck „Kentaure", wohl aber beim Ausspruche „das Kameel fliegt" oder „es gibt einen Kentauren". Aber eine logische Untersuchung darf sich keineswegs an das äussere Gewand der Wörter halten, sie muss vielmehr alle sprachlichen Schranken durchbrechen und zu den Dingen selbst vorrücken. Es stellt sich sodann heraus, dass sich die Spracheinheiten in den sel-

---

[1]) Grammatisch kommen derartige Compositionen bekanntlich durch das Adjectiv, den Genitiv oder die Zusammenschweissung zustande, und die Nebenbestandteile der Composition werden als Attribute bezeichnet. „Neben-" und „Haupt-" sind aber Correlatbegriffe. Ist aber der Begriff „Hauptwort" (vergl. S. 21) nicht im Wesen der Dinge begründet, sondern von der subjectiven Gedankenbildung abhängig, so gibt es, logisch betrachtet, weder Haupt- noch Nebenbestandteile eines Begriffes und der Begriff „Attribut" ist somit ein syntaktischer und kein logischer. In den Ausdrücken „schweizerischer Franzose" und „französischer Schweizer" wechseln Subject und Attribut ihre Rolle — nur sprachlich —, gedanklich bleiben beide Ausdrücke Ein und dasselbe. Bei dem Genitiv und der Zusammenschweissung ändert sich allerdings mit der Wortstellung auch der Sinn, aber nur wegen der veränderten Constellation der Begriffsbestandteile, nicht aber wegen der Verschiebung der Haupt- und Nebensache. Manche Geschichte der Philosophie enthält z. B. mehr Philosophie als die Philosophie der Geschichte.

Digitized by Google

tensten Fällen mit den Denkeinheiten decken. Die Culturen haben ganze Complexe von Erscheinungen und Beziehungen zusammengepresst, um sie mit je einem Namen zu belegen. Und nur diesem Umstande hat die Definition, d. h. die Zerlegung der zusammengesetzten Vorstellungen in ihre Bestandteile, ihre Entstehung durch Sokrates zu verdanken. Wie selten nun die einfachen Vorstellungen sind, ersieht man daraus, dass man gewöhnlich sämtliche Begriffe für definirbar hält, weswegen sich die besten Köpfe aller Zeiten vergeblich abmühen, „Urteil", „Kraft", „Leben" und dgl. zu definiren. Sieht man sich also die Vorstellungen bei logischem Lichte an, so findet man, dass „gare" nicht weniger zusammengesetzt ist, als „Bahnhof", „Quadrat" ebenso gut wie „rechtwinkliges, gleichseitiges Viereck" u. s. w. Aristoteles würde nun sicherlich zurückschrecken vor den Consequenzen seiner Behauptung, dass „Mensch", „Pferd", die er so gern als Beispiele einer individuellen Substanz anführt, ganz complicirte Vorstellungen, nach seiner Meinung also ganz complicirte Schlüsse darstellen. Mit Aristoteles stimmt auch Kant überein, indem er die Formung des rohen, von den Sinnen eingelieferten Stoffes durch die Kategorien, also durch das Urteil entstehen lässt.

Wenn aber auch Aristoteles mit seiner Ansicht über das innere Verhältnis derartiger Vorstellungen Unrecht hat, so hat er sie doch wenigstens consequent durchgeführt. Von seiner Definition des Urteils als Verbindung oder Trennung zweier Vorstellungen, von denen die eine Subject, die andere Prädicat wird, ausgehend, sucht er in jedem Urteile diese beiden Teile auf. Da er ferner in dem Begriffe der Existenz ein richtiges Prädicat erblickt, so hält er Urteile, wie „der Baum ist grün" oder „der Baum grünt" für zusammengesetzte, da vom Subject Baum nicht nur die Farbe „grün", sondern auch zugleich die Existenz ausgesagt wird; im ersteren Falle ist dieselbe durch das Wörtchen „ist" ausgesprochen, im letzteren verbirgt sie sich unter „grünt", da jedes Verbum finitum zugleich den Begriff der Existenz in sich schliesst. Das Verbum „Sein" ist somit im Nominalsatze nicht nur zur Herstellung der Verbindung von Subject und Prädicat da, sondern wird umgekehrt auch im Verbalsatze still mitgedacht. „Der grüne Baum" oder „der grünende Baum" ist also ein Urteil, in welches das Prädicat der Existenz nicht aufgenommen ist. Aristoteles würde nun mit Sätzen wie „ὄϵι" oder „ἔστι θϵός" nicht in Verlegenheit sein; denn sie bilden das Gegen-

Digitized by Google

stück zu jenen Sätzen, nämlich solche Urteile, bei denen vom Subject Regen oder Gott nur die Existenz ausgesagt wird.

Die späteren Logiker haben nun zwar richtig eingesehen, dass in „der grüne Baum“ kein Urteil vorliegt, wofür sie nun den Begriff eines zusammengesetzten Subjectes schufen; indem sie aber an der Aristotelischen Zweiteilung des Urteiles festhielten, haben sie dessen Lehre in unentwirrbare Schwierigkeiten verwickelt. In „der Baum ist grün“ soll „Baum“ Subject und „grün“ Prädicat sein, während „ist“ als überflüssig oder gar als drittes Glied des Satzes mit dem Titel Copula gilt; in „der grüne Baum ist“ wurde „grün“ zu einem blossen Attribut degradiert und „ist“ zum Prädicat erhoben. Nun stimmen aber beide angeführten Sätze inhaltlich vollständig überein und differiren nur höchstens in der stärkeren Betonung dieses oder jenes Momentes; es ist daher nicht einzusehen, wie das Verbum substantivum einmal alles, andermal nichts ist.

Ferner hat Kant in Uebereinstimmung mit Hume die Inhaltslosigkeit des Existenzbegriffes nachgewiesen und der Existentialsatz veranlasste nunmehr, wie schon vorher die unpersönlichen Sätze, die abenteuerlichsten Versuche. Kant selbst erklärte den Existenzbegriff als Prädicat sui generis (Auffassung von Sigwart und B. Erdmann) oder macht den Begriff zum Subject und den Gegenstand zum Prädicat (Auffassung von A. Marty). Nach Sigwart heisst „Sein“ der Anschauung gegeben sein oder nach allgemeinen Gesetzen mit ihr zusammenhängen, nach Erdmann ist „Sein“ = Wirken. Bei den unpersönlichen Sätzen sucht Sigwart das fehlende Subject durch das hinweisende „das“, W. Jerusalem in Uebereinstimmung mit dem Scholastiker Priscianus durch das dem Verbum entsprechende Substantivum (cum dico „curritur“, cursus intelligo, der Blitz blitzt u. s. w.) zu ersetzen; Puls, Erdmann, Wundt und Kern interpretiren „es“ mit „irgend etwas“, Schleiermacher, Ueberweg, Lotze und Prantl mit „Totalität des Seienden“, „allumfassende Wirklichkeit“ oder „Wahrnehmungswelt“.

Das Willkürliche aller aufgezählten Ansichten liegt auf der Hand, und Marty konnte daher mit Leichtigkeit nachweisen, dass das tatsächliche Bewusstsein der Sprechenden keiner dieser Interpretationen entspricht. Was nun er selber gemeinsam mit Brentano bietet: der Begriff der Existenz schöpfe seinen Inhalt erst aus der Reflexion auf ihre Anerkennung, und Existiren heisse somit „mit Recht anerkannt werden können“, ist nur geeignet zu zeigen, dass

Digitized by Google

sich die Logik in diesem Punkte durch die unrichtige Formulirung des Urteilsproblems verrannt hat. In der Apologie seiner Ansicht gegen Jerusalem gibt Marty zu, dass dieselbe auf eine Tautologie hinausläuft, glaubt aber, dass jede correcte Definition Tautologie sein muss; richtig, aber nur eine solche, die einen complicirten Begriff in seine Bestandteile zerlegt, aber nicht eine solche, die einen einfachen Begriff, wie den der Existenz, zu complicirten in Beziehung setzt. Das Verdienst Martys besteht jedoch darin, dass er die Prädicat-, resp. Subjectlosigkeit des gewöhnlichen Existentialsatzes, resp. der unpersönlichen Sätze nachgewiesen und damit das Problem bis zu seinem Ausgangspunkte zurückgefördert hat; es klafft nun wie am Anfange ein unausgleichlicher Widerspruch zwischen den elliptischen und den vollständigen Sätzen.[1])

Um diesem Dilemma zu entgehen, tut man am besten, wenn man mit Maimonides die *ψυχὴ νοητική* des Aristoteles in Phantasie und Urteilskraft zerlegt und der ersteren die Verbindung oder Trennung der Vorstellungen mit, resp. von einander, der letzteren bloss die Anerkennung, resp. Leugnung des gesamten Denkinhaltes, sei es ein einfacher, wie in den elliptischen, oder ein zusammengesetzter, wie in den vollständigen Sätzen, zuschreibt. Das Wörtchen „ist" in „der Baum ist grün" ist somit ebenso gut wie in „der grüne Baum ist" nicht nur nicht überflüssig, sondern sogar der einzige Träger des Urteiles, während „Baum" und „grün" in beiden Fällen nur das intentionale Object für dasselbe abgeben. Wo das Verbum substantivum fehlt, ist es, wie Aristoteles richtig gesehen hat, im betreffenden Verbum finitum enthalten. Subject, Attribut und Prädicat unterscheiden sich aber bloss durch die verschiedenen Stufen der Betonung, mit der die einzelnen Bestandteile des Urteilsobjectes zum Ausdruck kommen sollen, und dieser Unterschied gehört somit in die Syntax und nicht in die Logik.

Nach diesen Betrachtungen scheint weder der einseitige Rationalismus noch der strenge Empirismus die Kritik aushalten zu können. Die eigentlichen Factoren der Wissenschaft, die Beziehungen,

[1]) Vergl. ausser Hume und Kant noch Sigwart: Imperson, S. 53 ff., Logik II, S. 94 ff., B. Erdmann: Logik I, S. 311 ff., Fr. Kern: Die deutsche Satzlehre, II., Brentano: Psychologie I, S. 279 ff., Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis, S. 76, A. Marty: Ueber subjectlose Sätze etc, VIII, XVIII und XIX der Viert. f. w. Philosophie, W. Jerusalem: Zeitschr. für österr. Gymnas. 1892, S. 445 f.

Digitized by Google

sind weder Producte der Urteilskraft, die man vielleicht mit Stammbegriffen verwechseln könnte, noch nackte Tatsachen, die sich über subjective Speculation hinwegsetzen könnten, sondern Rechnungsresultate der Einbildungskraft. *Die Erfahrung liefert meistens nur zusammenhanglose Vorstellungen, die Urteilskraft hat nur ein rein formelles Ja und Nein, nur die Phantasie ermittelt die inhaltlichen Verhältnisse und Erscheinungen.* Dass die Rechnung der Causalität auf Wahrscheinlichkeit, diejenige der Succession auf Gewissheit beruht, ändert nicht an der Tatsache, dass auch diese bloss Rechnung und nicht Erfahrung ist.

Will man also die Sinnenwahrnehmung als einzige Erkenntnisquelle anerkennen, so muss man nicht nur das Erläutern nach Ursachen, sondern auch das Feststellen von Tatsachen, d. h. alles, aus der Wissenschaft verbannen. Hat man sich jedoch mit der nicht mehr rein empirischen, sondern bloss auf Grund der Erfahrung erschlossenen rationellen Gewissheit befreundet und damit die Grenzen der Erfahrung principiell überschritten, so liegt mehr kein erkenntnistheoretisches Bedenken vor, auch die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit, die uns die Vernunft zur Erklärung der Tatsachen bietet, vorsichtig und kritisch in den wissenschaftlichen Calcul mitaufzunehmen. Hat ja auch die Mathematik ihre Wahrscheinlichkeitsrechnungen und büsst ihre Apodicticität dadurch nicht ein, dass dem geübtesten Mathematiker in der praktischen Ausführung Rechnungsfehler unterlaufen. Der Skepticismus aller Zeiten teilt aber den Wunsch mit dem dogmatischen Rationalismus, wissenschaftliche Geltung nur der Gewissheit zuzuerkennen und vom hohen, vielleicht noch höheren Werte der Wahrscheinlichkeit nichts wissen zu wollen. Die eine Denkrichtung hält diesen Wunsch für unerfüllbar und verzichtet auf alle Erkenntnis, die andere für erfüllt und führt die kühnsten theoretischen Gebäude ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit auf. Beide stehen indirect im Dienste der Wissenschaft, die eine mit ihrer Mahnung zur Vorsicht, die andere mit ihrer Anregung zur Tat. Aber die grossen und praktischen Errungenschaften, die der menschliche Geist auf Grund seiner theoretischen Voraussetzungen erzielt hat, waren immer nur von einem besonnenen Probabilismus getragen und nach der gemischten Methode von Induction und Deduction geleitet.

Digitized by Google

Anhang.

Wir schöpfen also unsere Kenntnisse von den einzelnen Erscheinungen aus der Erfahrung, diejenigen von ihren Beziehungen aus der Phantasie; woher schöpfen wir unsere Kenntnisse von den Dingen und ihren Eigenschaften? Wenn man auf dem Boden der modernen Logik steht, welche mit Anschluss an die Stoiker alle Vorstellungen in vier Kategorien teilt, muss man allerdings auch die Erkenntnisquelle der Dinge und Eigenschaften untersuchen; diese beiden Kategorien lassen sich jedoch bei näherer Beobachtung auf die der Vorgänge, wofür wir besser Erscheinungen sagen, zurückführen.

Was die Eigenschaften anbetrifft, so unterscheiden sie sich von den sog. Vorgängen durch nichts. Der scheinbare Unterschied der Stabilität, die nur den erstern zukommen soll, verflüchtigt sich sofort, wenn man bedenkt, dass weder die Eigenschaften ihren Trägern für alle Zeiten eigen, noch die Vorgänge ohne jede Zeitdauer denkbar sind. Der Unterschied wäre also von vorne herein ein gradueller und deshalb als logisches principium divisionis unverwendbar. Bei einer detaillirten Vergleichung der Begriffe, die durch Adjectiva, mit denjenigen, die durch Verba ausgedrückt zu werden pflegen, stellt sich aber heraus, dass die erstern sich gegenüber den letztern nicht einmal durch eine relativ längere Zeitdauer auszeichnen, sondern oft sogar das Gegenteil der Fall ist; vgl. z. B. „Die Sonne ist während ihres Auf- und Unterganges *rot*“ — „Das römische Kaisertum *blühte* von Augustus bis Marc Aurel“, „*schläfrig sein*“ — „*schlafen.*“

Nicht besser ist es um die sog. Dingbegriffe bestellt. Wenn es auch Träger der Erscheinungen gibt, so hat sie doch noch kein menschliches Auge geschaut und keine menschliche Zunge benannt. Sie werden bloss aus der Constanz der Erscheinungen vermittelst des Causalitätsprincips erschlossen und sind also nur unbekannte Relationsglieder, bilden aber keine besondere logische Kategorie. Dies gilt jedoch nur für den philosophischen Dingbegriff; im alltäglichen Leben bilden wir ihn bloss dadurch, dass wir aus einem Complex

Digitized by Google

von Erscheinungen nach irgend einem subjectiven Gesichtspunkte *eine* als die Hauptsache herausheben und derselben alle übrigen unterordnen. Dabei muss man gar nicht immer an einen Träger denken; vgl. die Abstracta, welche in allen Sprachen nicht weniger zahlreich sind als die Concreta. Die Umstempelung der grammatisch-sprachlichen Redeteile: Substantivum, Adjectivum und Verbum in die logisch-begrifflichen Kategorien der Dinge, Eigenschaften und Vorgänge war also unberechtigt.

Die Sprache selbst verfährt damit äusserst inconsequent, daher die sog. kategoriale Verschiebung: („Grün", grün, grünen). Bekanntlich bezeichnen die alten Sprachen eine Menge von Begriffen mit Zeitwörtern, die wir durch Haupt- oder Eigenschaftswörter ausdrücken. vgl. *βασιλεύειν*, „regere" — „König sein"; *(ὑγιαίνειν)*, „valere" — „gesund sein."

Die historisch-genetische Analyse der Sprache führt zum gleichen Resultate, dass es ursprünglich nur zweierlei Sprachelemente gegeben hat, nämlich; Bedeutungswurzeln (nomen)= Erscheinungen und Deutungswurzeln (pronomen)= Beziehungen. Durch verschiedene Verbindungen, welche die letztern mit den erstern eingegangen sind, entwickelte sich der grosse Formenreichtum der antiken Sprachen, worauf wir hier nicht näher eingehen können.

Digitized by Google

II. Atom und Masse.

5. *Monismus und Pluralismus in ihrem Werden.*

Aus der Feststellung der Grenzen zwischen Erfahrung und Vernunft ist die umfassende Bedeutung der Beziehungsbegriffe und ihre Unentbehrlichkeit sowohl für die wissenschaftliche Geistestätigkeit als auch für das praktische Alltagsleben unzweideutig hervorgegangen. Sobald man aber den Schritt von den Einzelerscheinungen zu ihren gegenseitigen Beziehungen gemacht hat, so wird man immer von einem Verhältnisnetz in das andere geleitet und der menschliche Forschungstrieb findet nirgends einen beruhigenden Abschluss. Volkstümliche und wissenschaftliche Mythologie wetteifern miteinander in der Zurückschiebung der Zeitverhältnisse auf Jahrmillionen und Jahrmilliarden und das bewaffnete Auge des Astronomen schweift herum in der unermesslichen Ferne, um womöglich die Raumverhältnisse noch mehr zu erweitern. Das häufig beobachtete Verhältnis der Causalitäts- zu den Gleichheitsbeziehungen, d. h. die Tatsache, dass auf gleiche Ursachen gleiche Wirkungen folgen, lädt zur Erforschung des entgegengesetzten Verhältnisses ein, auch zu gleichen Wirkungen gleiche Ursachen aufzudecken, worüber man aber beim gesunden Menschenverstand vergeblich Aufschluss sucht.

Wir wissen z. B., dass die Lilie, die Mittagssonne, der Schnee u. s. w. dieselbe Farbe haben, wissen aber nicht, warum. Wir bemerken gewisse Merkmale an mehreren Tieren und fassen dann die letzteren zu einer Gattung zusammen, kennen aber noch nicht die Ursache, welche alle diese Tiere zwingt, sich uns nur in dieser Form zu zeigen. Ja wir sehen ein merkwürdiges Ineinandergreifen aller uns umgebenden Erscheinungen und dieselben stellen sich uns dar als ein unendlich complicirtes und reichverzweigtes Erscheinungsnetz, das wir stammelnd Welt, Universum, All u. s. w. nennen, ohne jedoch die geheime Macht zu kennen, welche dies alles so harmonisch und so kunstvoll ineinander fügt. Diese Frage nach dem Verhalten der uns umgebenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu der sich in ihnen offenbarenden Einheit bildet den Brennpunkt alles naturwissenschaftlichen Forschens und metaphysischen Grübelns.

Digitized by Google

Weniger subtil und mehr ins Auge springend als die subjective Seite des Universalienproblems musste dessen objective oder naturphilosophische Seite den menschlichen Geist schon bei dessen erstem Erwachen aus dem Schlummer der Unwissenheit beunruhigen.

Thales, mit dem die eigentliche Philosophiegeschichte beginnt [1]), suchte nun wie alle seine Vorgänger und Nachfolger ein Weltprincip, um sich dadurch den Zusammenhang der Dinge zu erklären; er glaubte es nun im Wasser gefunden zu haben. Von unserm Gesichtspunkte aus betrachtet, ist dieser Versuch nichts weiter als ein Zurückführen sämtlicher Erscheinungsverhältnisse auf das der Identität. Fasst man das ganze Universum als eine einheitliche, aber zersplitterte Masse, so ist das Uebereinstimmende in demselben ohne weiteres klar, das Divergirende ist jenem gegenüber nur eine Negation, wie die Kälte gegenüber der Wärme, ist also bloss eine unvollkommene Gleichheit und die verschiedenen Grade der Aehnlichkeit geben ab die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Wir haben also eine monistische Antwort in primitiver Gestalt vor uns.

Aber woher diese Abweichungen von der ursprünglichen Einheit? Und woher der Rhytmus auch innerhalb der Negation selbst? Man

[1]) Dass es der evolutiven Weltanschauung unserer Zeit widerspricht, in irgend einem Zeitpunkte den Anfang der Philosophie anzusetzen, ist ohne weiters klar. Aber auch die tatsächlichen Zeugnisse des antiken Schrifttums der Aegypter, Juden, Inder und der Griechen selbst sprechen gegen „die übereinstimmenden Berichte der Alten", welche in Thales den Vater der Philosophie feiern. Die Behauptung: die griechische Philosophie habe keine Einflüsse von aussen erfahren, ist für jene mehr mythisch als historisch bekannte Zeit ein schlecht discutabler Gegenstand. Für andere Culturformen wenigstens stehen phönicische und ägyptische Einflüsse auf Griechenland fest und die letzteren haben auch für den Pythagoreismus hohe Wahrscheinlichkeit. Aristoteles, der einen „regressus in infinitum" perhorrescirt, glaubte auch für die Philosophiegeschichte einen sichtbaren Anfang annehmen zu müssen und von Seiten der modernen Geschichtsschreibung wird zur Rechtfertigung dieser Annahme behauptet: die vorthaletischen Kosmogonien hätten mehr eine theologische als eine „rein natürliche" Welterklärung gesucht, als ob wir vom Wesen der „Natur" viel mehr auszusagen wüssten, als von dem der „Gottheit." Uebrigens ist uns das Wort φύσις schon von Homer her bekannt. Wer sich von der Tradition befreit, für den beginnt die Philosophie mit dem Moment, da ein Wort für Gott, Kraft, Stoff und dgl. höchste Zusammenfassungen zum erstenmal in irgend einer Sprache gesprochen wird, da sich auf diese Weise bereits das Suchen eines Weltgrundes verrät. Mit der Entdeckung desselben wird wohl eine neue Epoche der Philosophie anfangen.

Digitized by Google

vergleiche etwa die Schwingungszahlen der Spectralfarben und der Tonscala. Wenn man nun zur Zeit Thales' auch nicht nach der Tiefe in die arithmetischen Verhältnisse der Dinge eindringen konnte, so genügte doch auch ein Blick nach der Breite auf das bunte Kreuzundquer des Weltprocesses, um nicht Alles vom Wasser, als dem Princip aller Dinge restlos ableiten zu können. Und so sah sich schon Thales' nächster Nachfolger, Anaximander, genötigt, von einem positiv bestimmten Urwesen Abstand zu nehmen, um sich bei einem negativ unbestimmten *(ἀόριστον, ἄπειρον)* zu bescheiden.

Anaximander ist viel besser daran, sein unbestimmtes, inhaltsloses Weltprincip mit aller Wunderkraft auszustatten, weil sich auf eine tabula rasa alles Mögliche schreiben lässt. Nur begeht der jonische Weise vorwegnehmend bereits den Generalfehler vieler späterer Philosophen, nämlich die Verwechslung von Frage und Antwort. Durch derartige negative Bestimmungen wie *τὸ ἄπειρον*, Atom, Indifferenz, das Unbewusste oder überhaupt allgemeine Ausdrücke wie Sein, Substanz [1]), Ding an sich u. s. w. wird eigentlich nur die Frage recht kräftig hervorgetrieben; nun glauben aber die Schöpfer dieser Begriffe durch Ausruf- anstatt Fragezeichen und durch ruhenden anstatt fragenden Ton ein Problem in dessen Lösung umwandeln zu können, als ob sich Interpunction und Ton nicht erst nach dem Inhalt richten müssten, sondern selbst den Inhalt bildeten. [2])

Der Unterschied der beiden Richtungen lässt sich am besten durch den Hinweis auf den Gegensatz von Erscheinungen und Beziehungen ins Auge fassen: die Thaletische Richtung oder der Realismus sucht eine der vielen Erscheinungen zur Haupterscheinung zu erheben, um alle andern als Modificationen derselben zu be-

[1]) Sehr treffend sagt Ludwig Stein, die lateinische Schulgrammatik parodirend: „Was man nicht definiren kann, sieht man als Substanz an".

[2]) In der Kunst konnte vielleicht Rafael durch einen einzigen Pinselstrich eine jämmerlich weinende Fratze in ein freudig lächelndes Gesicht, Beethoven durch Dur- anstatt Mollton einen herzzerreissenden Trauergesang in einen herzerfreuenden Jubelgesang umwandeln. Wer es aber in der Wissenschaft unternimmt, erwirbt sich bei seiner Mit- und Nachwelt mit Recht den Titel eines „Stilkünstlers" oder eines „Gedankendichters". Damit soll nicht der wissenschaftliche Wert einer Problemstellung gering angeschlagen werden; „Interrogatio sapientis dimidium responsionis" lautet ein scholastischer Satz; nur muss sich der Problemsteller dessen bewusst sein. In einer fragenden Form gibt Spencer den Weltgrund als unknowable sehr bezeichnend für den geraden und biederen Charakter seines Denkens.

Digitized by Google

trachten; die Anaximandrische Richtung oder der Idealismus sucht eine möglichst umfassende Beziehung zu substantialisiren, um die Erscheinungen selbst als secundär zu erklären. In dem von Thales gemachten Versuch stecken also die Keime des einseitigen Realismus aller Zeiten, in demjenigen des Anaximander ist der Grund zu einem jeden einseitigen Idealismus gelegt. In ihrem Ausgangspunkte sind die beiden Philosopheme noch kaum voneinander unterscheidbar, so dass sie zusammen mit der Lufttheorie des Anaximenes, welche wieder vom Idealismus zum Realismus abschwenkt, zu einer jonischen Naturphilosophie zusammengefasst werden. Im Laufe der Jahrhunderte haben sich diese feindlichen Zwillingsbrüder zu den einander diametral gegenüberstehenden Weltanschauungen ausgewachsen.

Insofern die Erscheinungen den Anschauungen, die Beziehungen den Begriffen entsprechen, lässt sich in den Theorien des „Wassers“ und der „Luft“ ein nominalistischer, in derjenigen des „Unbestimmten“ ein realistischer Zug erkennen; aber die Denker selbst können nicht an diese Consequenzen gedacht haben, weil ihnen das Problem der Subjectivität noch völlig unbekannt war. Bezüglich der naturphilosophischen Frage von Einheit und Vielheit entschieden sich jedoch alle drei jonischen Philosophen für den Monismus. Dieser naturphilosophische Realismus teilt die Tendenz mit dem erkenntnistheoretischen, durch eine willkürliche Annahme das Problem entschieden und endgiltig zu lösen, und die Unmöglichkeit, das Unternehmen durchzuführen. Der realistische (im modernen Sinne) Monismus, welcher eine der unzähligen Erscheinungen als Urgrund erklärt und in allen andern nur Modificationen derselben sieht, muss daran scheitern, dass in der absoluten Einheit ein Princip für die Veränderlichkeit fehlt; der idealistische Monismus, welcher nicht eine Erscheinung, sondern bloss eine inhaltsleere Beziehung zum Weltprincip erhebt, hat in Wirklichkeit nur ein Problem aufgestellt und je umfassender das ausgedrückte Verhältnis ist, desto complicirter wird das sich darunter verbergende Problem sein; deus sive natura von Spinoza z. B. heisst auf gut Deutsch: das Welträtsel. Leider sind die zwei ersten Denker vorbildlich geworden für den grösseren Teil ihrer geistigen Nachkommen, für die Monisten aller Zeiten. Zwischen dem „das“ und dem „was“, zwischen correcten, aber aus der Pistole geschossenen Antworten und wohlbegründeten Fragen in der Form von Antworten schwankt so ziemlich die ganze Geschichte des menschlichen Denkens.

Digitized by Google

Nach dem Gesetze des historischen Rhytmus, wie es von Hegel und Spencer vertreten wird, sollten nun Anaxagoras und Demokrit mit ihren „Ursamen“ und Atomen auftreten; aber der Realismus war noch nicht auf die Spitze getrieben; denn die äussersten Enden des naturphilosophischen Universalienproblems bilden nicht Masse und Atom, sondern Sein und Werden, wie sie nun durch die kühnen Theorien der Eleaten und des Heraklit zum Ausdruck kamen. Wir wollen jedoch eher nach logischen als nach chronologischen Gesichtspunkten zunächst die Entstehung des gemässigten Pluralismus verfolgen.

Der Gedanke, dass man von einer absoluten Einheit unmöglich die Vielheit ableiten kann, muss sich schon in der nächsten Folgezeit der jonischen Weisen geltend gemacht haben; denn abgesehen von Heraklits Phänomenalismus liegt sowohl dem Pythagoreismus als auch der eleatischen Physik das Princip einer Mischung von Gegensätzen zugrunde. Anaxagoras sah jedoch bald ein, dass man durch Annahme einer Zusammensetzung zweier Elemente, selbst bei Voraussetzung verschiedener Mischungsverhältnisse noch lange nicht den Formenreichtum der Wirklichkeit erklären kann. Er nahm daher unendlich viele und unendlich kleine Samen, die allen Dingen zugrunde liegen, an. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erklärt sich aus der Ungleichheit der Samen, da keiner unter ihnen dem anderen gleicht, das Ineinandergreifen aller Erscheinungen aus der Aehnlichkeit der Samen, daher ihr späterer Name *ὁμοιομέρειαι*. Eine scheinbar ähnliche Theorie stellen die etwas jüngern Leukipp und Demokrit auf; auch ihre Atome sind zahlreich und klein, jedoch nicht unendlich klein, sondern bloss wegen ihrer Kleinheit unsichtbar. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen beruht nicht auf ihrer qualitativen Verschiedenheit, da sie alle gleich qualitätslos sind, sondern auf ihrer quantitativen und formellen Verschiedenheit, weshalb sie ausgedehnt und nicht unendlich klein sein können.

Indem Anaxagoras seine Spermen qualitativ verschieden sein lässt, ist er der Vertreter eines eigentlichen Pluralismus, der in der Welt eine Complexion von Einzelheiten sieht; dagegen hat der Atomismus von Demokrit mit dem Monismus nicht ganz gebrochen, da er zur Erklärung der Vielheit in der Welt erst eines principium individuationis, des Raumes, bedarf. Schon aus dem Namen „Atom“, den Demokrit für seine Körperchen gewählt hat, sehen wir, dass Demokrit die Einzeldinge als Teile des Weltganzen betrachtete;

Digitized by Google

denn nur auf dem Weg nach unten vom Generellen zum Individuellen kann er letzten „unteilbaren“ Teilchen begegnen. Insofern aber beide Denker die Einheit der Welt weder mit Heraklit leugnen, noch mit Parmenides substantialisiren, sondern als Combination aller Einheiten ansehen, sind sie Vertreter eines gemässigten Pluralismus, Anaxagoras im eigentlichen, Demokrit im uneigentlichen Sinne. Lautet die oberste Formel für den Zusammenhang aller Dinge bei den jonischen Monisten — Identität, so heisst diejenige des Demokrit — Gleichheit, und diejenige des Anaxagoras — Aehnlichkeit. Wir wollen nun zu den beiden extremen Lösungsversuchen unseres Problems, zur Controverse von Sein und Werden übergehen.

6. Monismus und Pluralismus in ihrem Wachsen.

Das Welträtsel, welches die jonischen Weisen, wie die Menschheit überhaupt, zum Nachdenken reizte, war, wie wir wissen, das Verhalten der Vielheit zur Einheit, der Widerspruch in unserem Bewusstsein, einerseits Millionen und Milliarden Erscheinungen wahrgenommen zu haben und anderseits ein Ineinandergreifen, eine verschiedengradige Uebereinstimmung aller mit derselben Evidenz bejahen zu müssen, die Tatsachen, dass alle Dinge veränderlich sind und dass innerhalb dieser Veränderlichkeit doch eine strenge Gesetzmässigkeit herrscht.

Wir wissen nun, dass viele Denker sich über die Schwierigkeit dadurch hinweggeholfen haben, dass sie das Rätselhafte substantialisirten, um sich eine Lösung zu ersparen. Parmenides und Heraklit machten es viel gescheidter; ein jeder von beiden leugnete nämlich je eine Seite des Widerspruches. Parmenides behauptet, dass nicht innerhalb der unzähligen Erscheinungen Harmonie herrscht, da die Erscheinungen gar nicht existiren, sondern die unermessliche Welt immer Eins und unveränderlich ist. Damit vertritt die Eleatik den consequentesten Realismus, den es je gegeben hat und den es auch geben kann. Nicht die vielen Pferde, die wir vor uns sehen, sind Teile oder Kopien einer „Pferdheit“, sondern das Pferd, die Sonne, der Diamant, der Baum u. s. w. sind Ein und dasselbe. Dass sie unserer Meinung nach toto coelo von einander verschieden sind, ist bloss Sinnestäuschung. Die Eleatik legt nicht den Weg zurück nach unten, von der Einheit zur Vielheit, wie jeder andere Realismus, sondern bleibt in der Einheit stecken.

Digitized by Google

Heraklit behauptet umgekehrt, dass wir nicht etwa die Mannigfaltigkeit und die Dissonanzen der Welt zu erklären brauchen, weil es gar keine „Welt“ gibt; denn die Erscheinungen sind in jedem Momente und in jedem Punkte des Raumes andere, die miteinander nichts zu tun haben. Heraklit vertritt nun seinerseits den wildesten Nominalismus. Nicht nur besteht kein Verhältnis zwischen den vielen Individuen einer Gattung, sondern auch dasselbe Individuum wechselt von Sekunde zu Sekunde, ohne dass wir es immer merken. Hatten die Eleaten die Erscheinungen geleugnet, so leugnet Heraklit die Beziehungen, und macht nicht den Schritt der Synthese von der Vielheit zur Allheit.

Es versteht sich nun von selbst, dass ein gewaltsames Durchhauen des Problems, wobei nicht die Gegensätze versöhnt werden, sondern der eine derselben totgeschwiegen wird, keine Aussicht auf Erfolg hat. Alexander der Grosse mag auf diese Weise den gordischen Knoten gelöst haben, der philosophische Knoten knüpft sich, tausendmal durchhauen, immer von neuem. Weder lassen sich die Milliarden Erscheinungen, die uns umgeben, noch die Milliarden Beziehungen, die unser Bewusstsein ausfüllen, durch einen Machtspruch wegdecretiren, weil wir sie nicht in Einklang zu bringen vermögen.

Und so erklärt es sich auch, dass weder Parmenides noch Heraklit ihren Thesen treu geblieben sind. Der Metaphysiker Parmenides kennt nur ein ewiges, unwandelbares, qualitätsloses Sein; der Physiker Parmenides dagegen weiss uns wenigstens von zwei Elementen: Sein und Nichtsein oder Feuer und Erde zu erzählen und lässt durch deren Mischung die reiche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entstehen.[1]) Allerdings warnt der Eleate davor,

[1]) Es erinnert lebhaft an Kants „Phænomena und Noûmena“, empirische Realität und transcendentale Idealität, und ähnliche Kantische und nachkantische Doppelwahrheiten. Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit ist nicht erst eine Erfindung der mittelalterlichen Aufklärer; denn, wie wir sehen, verfielen schon die antiken Weisen auf diese bequeme Ausflucht, sobald sie consequent, d. h. einseitig sein wollten. Und so soll es uns auch nicht wundern, wenn der ehemalige Verfasser der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, der eine allmähliche Entwicklung des Universums und unseres Planeten vor der Entstehung der Lebewesen und des menschlichen Intellects annimmt, und der nachmalige Verfasser der „Kritik der Urteilskraft“, der ein förmliches Programm für den Darwinismus aufstellt, nichts destoweniger in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Subjectivität von „Raum und Zeit“ lehrt. Als Bürger zweier Welten haben wir eben zweierlei Wahrheiten.

Digitized by Google

diese Anschauung als „Wahrheit“ hinzunehmen; sie sei bloss die Meinung der Sterblichen. Es ist jedoch dunkel, auf welche Weise sich ihm die Meinung der Unsterblichen mitgeteilt hat und wie er trotzdem noch weiter mit den Sterblichen ihre Meinung teilen konnte. Eine gesunde Logik sagt uns, dass von zwei sich gegenseitig ausschliessenden Meinungen die eine genau so viel Grade der Unwahrscheinlichkeit besitzt, als die andere der Wahrscheinlichkeit.

Aehnlich verfährt auch Heraklit; auch er hat eine metaphysische und eine physische Wahrheit. Während er in seiner Metaphysik gar kein Beharrliches, den Dingen Zugrundeliegendes anerkennt, da das Werden nur eine Negation des Seins, d. h. des Beharrens ist, erhebt seine Physik das Feuer zur Substanz und erklärt die Fülle der Dinge als verschiedene Abstufungen desselben, deren äusserster Pol die Erde ist. Die Heraklitische Physik steht also der Parmenideischen sehr nahe; nur stellt sich das merkwürdige qui pro quo heraus, dass der Einheitsphilosoph zwei unwandelbare Elemente anerkennt, der Vielheitsphilosoph aber nur ein einziges.

Der phantastische Ontologismus der Eleaten und der wilde Phänomenalismus des Heraklit sind als Extreme einer weitern Fortbildung unfähig. Während jedoch die Seinstheorie in der eleatischen Einseitigkeit in der ganzen Geschichte der Philosophie nimmer wiederkehrt, hat sich die Werdenstheorie als die negative Seite der Philosophie im Skepticismus aller Zeiten erhalten; dieses relativ günstige Schicksal des Pluralismus mag wohl seiner mildern Form gegenüber dem mildern Monismus als nicht geringe Empfehlung dienen. Wir wissen bereits, dass um jene Zeit Anaxagoras und die Atomisten einen milden Pluralismus lehrten, indem jener die Welt als Mischung unendlich vieler ähnlicher, diese als Zusammensetzung unendlich vieler gleicher Elemente betrachteten. Beide Arten des Pluralismus gehen also in Betreff des Inhalts weit auseinander, sind aber bezüglich des Umfanges einig. Beide wurden jedoch von einer gleichzeitig auftretenden, dritten pluralistischen Theorie verdrängt. Empedokles ging mit der Anzahl seiner Elemente sparsamer als seine Zeitgenossen um; er glaubte mit vier: Feuer, Luft, Wasser und Erde auskommen zu können, fasste aber dieselben sowie Anaxagoras die seinigen als qualitativ verschieden. Der Pluralismus des Empedokles steht also bezüglich des Inhalts auf gleicher Stufe mit demjenigen des Anaxagoras und ist somit consequenter als derjenige der Atomisten, bezüglich des Umfanges steht er aber dem jonischen

Digitized by Google

Monismus näher als die beidern andern, da er bloss vier Elemente und nicht unendlich viele annimmt.

Wir wissen, dass die Sophisten und Sokrates sich von der Natur zum Geiste abwandten. Erst bei Plato begegnen wir wieder einer, wenn auch stiefmütterlichen Behandlung der Natur. Wollten wir nun zur Charakteristik des Verhältnisses Platos zu seinen Vorgängern mit Herbart behaupten: „Divide Heraklitis *γένεσιν οὐσίᾳ* Parmenidis: habebis Ideas Platonis", so hätten wir hier auf die Platonische Ideenlehre einzugehen; aber so schön auch dieser Ausspruch Herbarts klingen mag, den Tatsachen entspricht er nicht; denn Plato lehrt keinen gemässigten Monismus, sondern einen strengen Generalismus. Bei Plato haben die Einzeldinge zwar keine selbständige Existenz, aber nicht weil sie im Universum als Teile desselben aufgehen, sondern weil sie Offenbarungsformen ihrer beziehungsweisen Ideen sind; die Ideen selbst aber sind selbständig und ungeworden und gehen nicht in der höchsten Idee (der des Guten) auf. weshalb Plato so viele Ideen postulirt, als es Erscheinungsformen in der Welt gibt. Das Problem Platos ist also nicht Atom und Masse, sondern Individuum und Gattung.[1])

Aristoteles, der sich dem Studium der Physik wieder mit vollem Ernste zuwendet, kritisirt nun den Atombegriff als einen mit einem inneren Widerspruch behafteten, indem er zeigt, dass jede Ausdehnung, und mag sie noch so klein sein, sich bis ins Unendliche teilen lässt. Die Widerlegung enthält jedoch eine Verwechslung der empirischen mit der logischen Möglichkeit; die Teilung eines physikalischen Punktes mag wohl im menschlichen Bewusstsein bis ins Unendliche denkbar sein, muss aber deswegen noch nicht in der Wirklichkeit vollziehbar sein. Da sich aber Aristoteles für die beschränkte Vielheit des Empedokles entschied und diese Ansicht gleichsam mit seiner wuchtigen Autorität sanctionirte, so blieb dieselbe sowohl im Altertum als auch während des ganzen Mittelalters vorherrschend. Nur die Epikureer bekannten sich zum Atomismus und von ihnen rettete Gassendi an der Schwelle der Neuzeit den Atombegriff herüber und machte denselben zum Kernpunkt der modernen Naturwissenschaft. Andrerseits gelangte Descartes kraft eigenen Nachdenkens mit seiner Corpuscular- und Wirbeltheorie zu einer ähnlichen Ueberzeugung trotz des erbitterten Streits zwischen Gassendisten und Cartesianern. Erst jetzt, nachdem die naturphilosophische Seite des Universalienproblems wieder

[1]) Vergl. S. 48.

Digitized by Google

in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses gerückt war, fanden sowohl der Monismus als auch der Pluralismus zwei würdige Fortbildner, von denen der eine das monistische Princip mit Berücksichtigung der Vielheit, der andere das pluralistische Princip mit Berücksichtigung der Einheit consequent durchführten. Eine Versöhnung des Eleatischen Princips mit dem Heraklitischen ist wohl nicht die Platonische Ideenlehre ohne weiters, wohl aber die Spinozistische Substanz mit ihren endlichen Modis; denn Spinoza vertritt tatsächlich einen ausgesprochenen Monismus, wie sein Zeitgenosse Leibniz, dessen Lehre sich in vielen Punkten mit der Spinozistischen berührt, ja sogar vielfach von dieser abhängig ist,[1]) in der Hauptsache jedoch auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht und einen strengen Pluralismus vertritt.

Bei Spinoza ist die ewige und unendliche Substanz, deus sive natura, ein einziges, in der letzten Wurzel sogar unteilbares Wesen, welches sich durch die endlichen Modi nach seinen eigenen und unendlichen Gesetzen, den sogenannten unendlichen Modis, manifestirt. Und es gibt kaum ein Epitheton, das die jüdischen Religionsphilosophen ihrem Gott beigelegt haben, um ihren ausgeprägten Monotheismus zu betonen, welches nicht Spinoza für seinen Gott in Anspruch genommen hätte. Ja er geht sogar in seinem Gottesbekenntnisse über den Glauben seiner Väter weit hinaus; der biblische Gott duldet bloss keine Gottheiten neben sich, der Spinozistische nicht einmal Dinge. Und von allen charakterisirenden Beinamen, welche die Geschichte der Philosophie unserem Denker beigelegt hat, ist wohl der treffendste: „Akosmit".

Es ist nun ein scheinbarer Widerspruch, dass Spinoza sich in der Frage Individuum oder Gattung auf die Seite des Nominalismus schlägt,[2]) ist aber durchaus folgerichtig. Die Ewigkeit der Arten würde dem Spinozistischen Monismus durch die Quere gehen. Vielmehr ist nach Spinoza jeder Punkt des Universums immer fähig, alle Erscheinungsformen beider Attribute, Denken und Ausdehnung anzunehmen. Die Idee Gottes z. B., woran Spinoza so gern exemplificirt, ist deswegen ein ewiger und unbeschränkter Modus, weil jedes Stäubchen im Weltall sich nach Umständen in ein philosophisches Gehirn verwandeln und sich jene vorstellen kann. Das gilt aber allgemein von allen physischen und allen psychischen Erscheinungen.

[1]) Vergl. L. Stein: „Leibniz und Spinoza".
[2]) Ethik II. Schol. zu Propos. 40.

Digitized by Google

weshalb sie alle in ihrer Potentialität unendliche Modi sind und bloss beim Uebergang in die Actualität durch die zeitlichen und räumlichen Schranken endlich werden. Wäre aber irgend ein Modus, z. B. das Menschengeschlecht, auch im Zustande der Wirklichkeit ewig, so würde er eo ipso in Bezug auf Ubiquität endlich sein und zugleich sämtliche Modi und Gott selbst beschränken und endlich machen. Spinozas Antwort auf das Universalienproblem lautet also: vollständige Einheit mit unbeschränkter Variabilität nach einer strengen Gesetzmässigkeit oder wie er dafür sagt: „ordo et connexio rerum, coacta necessitas".

Auch Leibniz legt seinem System den Einheitsbegriff zugrunde; nur hat er nicht eine Einheit, sondern viele „Einheiten". Ihn führt nicht das unendlich Grosse zu einem *Monismus*, sondern das unendlich Kleine (Infinitesimal) zu *Monaden*, von denen jede eine vollendete Welt en miniature ist, das ganze Universum in sich abspiegelt, zugleich aber gegen allen Einfluss von aussen hermetisch abgeschlossen ist, indem sie keine Fenster hat und alle Zukunft in sich selbst trägt. Die Träger der Erscheinungen sind nicht, wie bei Spinoza, als Teile einer grossen Substanz miteinander identisch und nicht einmal gleich, sondern bloss als selbständige Mikrokosmen einander ähnlich; denn nach Leibniz gibt es im ganzen Universum ebensowenig zwei gleiche Monaden, als nach Anaxagoras zwei gleiche Spermen. Die Gesetzmässigkeit der Dinge besteht bloss darin, dass sich die unzähligen Welten weder quantitativ noch qualitativ, sondern nur graduell voneinander unterscheiden und deshalb die Summe aller Monaden von der „monade toute nue" bis zur „monas monadum" eine einzig grosse und nirgends unterbrochene Stufenleiter von Erkenntnis darstellt. Der gottlose Spinoza hat einen einigeinzigen Gott, der fromme Leibniz eine demokratische Götterrepublik; denn jede Monade ist für ihn ein „parvus in suo genere deus".

Dass man bei Leibniz von keinen Gattungen und Arten im streng logischen Sinne sprechen kann, versteht sich von selbst; denn wenn zwei Monaden nie völlig gleich sind, um wieviel weniger sind es die Monadenstaaten, welche die Individuen darstellen. Ebensowenig kann bei Leibniz von einer Constanz der Arten die Rede sein, da in seinem optimistischen System jede Monade in ewiger Vervollkommnung begriffen ist. Bezüglich der Frage von Individuum und Gattung berühren sich also unsere beiden Denker, obwohl von entgegengesetzten Seiten ausgehend, mit dem Darwinismus und räumen

Digitized by Google

dem Individuum den Vorrang ein; nur ist das letztere bei Spinoza ein winzig kleines und vergängliches Bruchstück einer grossen Welt, während es bei Leibniz bereits einen myriadenfachen Complex von kleinen, aber ewigen Welten bildet. Bei Spinoza hat die Variabilität die ganze grosse Einheit zum Spielraum und vollzieht sich nach allen Richtungen mit blinder Notwendigkeit, bei Leibniz spielt sie sich bloss innerhalb der kleinen Einheiten und nur nach einer bestimmten Richtung, nach oben, im Sinne der prästabilirten Harmonie ab.

In dieser modificirten Fassung der Universalienfrage ist nun zwar der Inhalt der realistischen These insofern gemildert, als sie die Pluralität in der Welt nicht aufhebt, sondern bloss in den Hintergrund stellt, die Einzeldinge nicht als Schein, sondern als Wirklichkeit zweiten Grades ansieht, indem sie dieselben an der Einheit participiren lässt; ihr Umfang jedoch ist noch immer von seiner Maximalgrenze nicht zurückgewichen, indem sie das All die Rolle eines Universalleviathan spielen lässt, der Alles verschluckt, und allen Einzeldingen der Welt zwar wirkliche, aber doch keine selbständige Existenz zuerkennt. Ebenso ist die nominalistische Lehre in dieser Fassung ihrem Inhalte nach gegenüber derjenigen Heraklits bedeutend gemildert, da die Einheiten nicht ein zusammenhangloses Chaos, sondern einen geordneten Kosmos darstellen; ihrem Inhalte nach ist sie aber ebenso umfassend wie die Theorien von Anaxagoras und Demokrit, da auch sie nicht eine beschränkte Anzahl von Einheiten, sondern unendlich viele annimmt. In dieser Schranke besteht der Unterschied zwischen dem Pluralismus und dem Monismus nur darin, dass der erstere im Generellen nur eine Vervielfältigung des Individuellen sieht, der letztere umgekehrt das Einzelne durch Teilung des Allgemeinen gewinnt; jener geht aus von der Vielheit und gelangt durch Synthese zur Allheit, dieser geht aus von der Einheit und gelangt durch Analyse zur Vielheit.

7. *Die philosophische Grundlage der modernen Naturwissenschaft.*

Diese Ueberschrift setzt eine gegenseitige Abhängigkeit von Philosophie und Fachwissenschaften voraus und setzt sich somit in Widerspruch mit den separatistischen Ansichten, die besonders in unserer Zeit immer mehr um sich greifen. Wenn diese Recht hätten, so wäre nicht nur das unter diesem Titel zu Behandelnde fraglich, sondern überhaupt der hier eingeschlagene Weg, eine sociologische

Digitized by Google

Frage philosophisch und zwar allgemein philosophisch auf dem Umwege von Erkenntnistheorie und Naturphilosophie lösen zu wollen, ein verkehrter. Da wir aber seit Bacon wissen, dass der Erfolg der wissenschaftlichen Forschung hauptsächlich von der Richtigkeit der Methode abhängt, so wollen wir nun das historische und logische Verhältnis von Philosophie und Fachwissenschaften eingehend erörtern.

Das Object des menschlichen Forschens war nun, wie gesagt, das Verhältnis der Erscheinungen zueinander und zu der sich in ihnen offenbarenden Einheit. Aber dieses allgemeine Meditiren über die Dinge konnte nicht lange das ausschliessliche Denken bleiben. Sobald einige Resultate an verschiedenen, sich nicht berührenden Seiten erzielt waren, d. h. sobald hundert regelmässige Verhältnisse auf ein Gesetz und andere hundert auf ein anderes zurückgeführt waren, ohne dass man die beiden Gesetze mit derselben Sicherheit auseinander erklären konnte, stellte sich sofort das Bedürfnis ein, nebst dem Nachdenken über die Verhältnisse im Allgemeinen auch Untersuchungen über gewisse Verhältnisse im Besonderen anzustellen. Und so spaltete sich die ursprüngliche, undifferenzirte „Weisheit" in Philosophie und Fachwissenschaften. Diese untersuchen die inneren Verhältnisse gewisser, übersichtlicher Erscheinungsgebiete, jene speculirt über das Verhältnis der einzelnen Erscheinungsgebiete zueinander und aller zum Universum. Durch den unaufhörlichen Fortschritt der menschlichen Erkenntnis rücken die erforschten Erscheinungsgebiete immer näher aneinander und die Berührungspunkte stellen sich von selbst heraus. So sind z. B. die verschiedenen Philologien, wie die deutsche, die französische, die griechische, die lateinische, die indische u. s. w. durch die grundlegenden Arbeiten von Bopp und Schleicher in eine einzige zusammengeflossen; ebenso kann man jetzt von der Mechanik ungestört in die Akustik und in die Optik, was ihre physikalische Seite anbetrifft, wandern und von hier durch directe Strassen zur Chemie gelangen.

Ist nun nicht angesichts der Tatsache, dass die Einzelwissenschaften schon heute hart aneinander stossen, so dass das Aufrichten von Grenzpfeilern gegen freund- und feindnachbarliche Wissensgebiete bereits eine stehende Rubrik einer jeden Wissenschaft geworden ist, in Zukunft das Aufgeben der historisch gewordenen Differenzirung der Wissenschaften und das Zurückkehren zur uralten „Weisheit" in Aussicht zu stellen? Aber der ungeheure

Digitized by Google

Wissensschatz, den sich die Menschheit im Laufe der Jahrtausende erworben hat und die unersättliche Wissbegierde des Menschengeschlechts, die nicht aufhört, immer neue Forschungsgebiete zu entdecken, machen es dem einzelnen Menschen unmöglich, selbst nur die Namen aller vorhandenen Wissenschaften recht zu kennen. Hat also ursprünglich die Armut und die Lückenhaftigkeit des menschlichen Wissens dessen verschiedene Seiten auseinandergetrieben, so hält sie jetzt sein Reichtum und seine Fruchtbarkeit auseinander und verteilt sie nach dem Princip der Arbeitsteilung auf verschiedene wissenschaftliche Individuen. Also nicht einer objectiven Notwendigkeit, sondern einer subjectiven Not verdanken die Einzelwissenschaften ihr Dasein. Von diesem Gesichtspunkte aus erweist sich jede Grenzstreitigkeit unter Wissenschaften als eitel und überflüssig. Und wenn man z. B. die Ansicht eines Sociologen in der Nationalökonomie mit Rücksicht auf seinen „wissenschaftlichen Beruf" zurückweist, ohne ihn durch sachliche Gründe widerlegt zu haben, so heisst es eigentlich von ihm ein Armutszeugnis verlangen.

Wie verhält sich nun die Philosophie zu den Fachwissenschaften?

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften nicht das Verhältnis der Coordination, sondern dasjenige der Super- und Subordination besteht. Was diese im Kleinen untersuchen, prüft jene im Grossen. Dass nun eine detaillirte Forschung in Bezug auf die Feststellung der Tatsachen exacter und sicherer verfährt als ein allgemeiner Ueberblick, versteht sich von selbst. Ist aber deshalb der wissenschaftliche Wert der Philosophie geringer anzuschlagen, als derjenige der Fachwissenschaften? Dies ist allerdings eine weitverbreitete Ansicht unter den Naturwissenschaftlern, jedoch nur wegen ihrer fachmännischen Beschränktheit.

In I.[1]) war davon die Rede, dass sich alles wissenschaftliche Denken um Beziehungen dreht und dass sämtliche Beziehungen mit Ausnahme der localen nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden. Will man nun nicht einem Humischen Skepticismus oder einem Kantischen Subjectivismus verfallen, was die Naturwissenschaftler durch ihren tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb verneinen, so bleibt der einzige Ausweg, die Beziehungen als von der Phantasie vermittelst einer Wahrscheinlichkeitsrechnung erschlossen zu betrachten.

Nun ist aber jedes Causalitätsurteil nur ein Reduciren eines individuellen Falles auf etwas Generelles. Beim Sturz eines Stockwerkes z. B. gibt der vorübergehende Architekt als Ursache die

[1]) S. 11—13.

Digitized by Google

relativ grossen Dimensionen desselben an, der Physiker — die Schwere, der positivistische Philosoph — die allgemeine Massenanziehung, der Metaphysiker geht noch einen Schritt weiter und sagt: Gott; und darüber kann keiner hinaus. Mit dem Aufstieg vom Besonderen zum Allgemeinen wächst aber auch die Zahl der Fälle, welche das Material zur Wahrscheinlichkeitsrechnung des betreffenden Causalitätsurteils abgeben und nimmt ab die Möglichkeit der eventuellen Ausnahmen. Eine Fachwissenschaft kann zur Erklärung ihrer Tatsachen eine Hypothese aufstellen, von deren Gegenteil die übrigen Wissenschaften auf Grund anderer Tatsachen überzeugt sind. Erst die Philosophie, welche nicht bei den Mittelursachen stecken bleibt, sondern bis zu den ersten Ursachen, wenn möglich bis zu *der* ersten Ursache vordringt, weiss durch Vergleichung aller Verhältnisgruppen die verschiedenen Hypothesen kritisch zu prüfen, um von manchen Erscheinungen ihre richtige Stellung im Universum auszusagen, bei andern aber ein Fragezeichen zu setzen. Die Aufgabe der Einzelwissenschaften ist also die Beschreibung der Tatsachen, diejenige der Philosophie die Erklärung nach Ursachen. Jene haben mehr mit dem Was, diese mehr mit dem Warum der Beziehungen zu tun. Damit ist keineswegs ein rationalistisches Philosophiren aus der Studirstube gutgeheissen und ein trocknes Registriren von Tatsachen seitens der Fachwissenschaften postulirt. Wer sich in seinem Philosophiren um die Wirklichkeit nicht kümmert, um dessen Philosophie kümmert sich auch die Wirklichkeit nicht, wenn wir auch nach Kant erst in die Dinge Ordnung bringen. Ein Wissenschaftsbetrieb ohne das Causalitätsprincip ist ferner um so weniger möglich, als, wie oben gezeigt wurde, schon das Alltagsgespräch immer dasselbe voraussetzt. Selbst die sogenannten beschreibenden Naturwissenschaften sind nur insofern Wissenschaft, als in ihnen die vernünftigen Zusammenhänge der Natur nach genetischen oder nach teleologischen Gesichtspunkten aufgezeigt werden. Ebenso liefert eine trockene Chronik nur das Material für die Geschichtswissenschaft. Eine consequent durchgeführte Trennung von Philosophie und Wissenschaft ist also schlechterdings ausgeschlossen; der Unterschied kann nur darin bestehen, dass die Philosophie sich mehr mit den allgemeinen Agentien in Natur und Geschichte beschäftigt und das Detail nur zur Exemplification heranzieht, während die Einzelwissenschaften umgekehrt nach den von der Philosophie gewonnenen

Digitized by Google

allgemeinen Gesichtspunkten das Detail behandeln soll.[1]) Beide sind deshalb unzertrennlich, setzen einander voraus und ergänzen sich gegenseitig. Und man kann vielleicht sagen: trockene Wissenschaft ohne Philosophie ist eitle Pedanterie, reine Philosophie ohne Wissenschaft ist leere Phantasie.

Wir haben nun Jahrtausende wissenschaftlichen Feststellens und philosophischen Erläuterns hinter uns. Lässt sich also auf Grund dieser Resultate bereits eine befriedigende, weder willkürliche noch nichtssagende Antwort auf die Generalfrage nach dem Warum des Verhältnisses von Vielheit und Einheit geben? Ist es nicht verfrüht, schon jetzt von der Lösung des Widerspruchs von Veränderlichkeit und Gesetzmässigkeit, der wie ein schrecklicher Alp auf unser Erkenntnisvermögen drückt, ernstlich zu sprechen? Es hiesse den menschlichen Geist als Pfuscher bezeichnen, wenn man behaupten wollte, dass es ihm nach jahrtausendelangem Abmühen noch nicht gelungen wäre, wenigstens die Richtung nach der endgiltigen Lösung des Weltwiderspruches einzuschlagen. Dem Skepticismus gegenüber haben wir bereits mit Hinweis auf den praktischen Erfolg der Wissenschaften die theoretische Berechtigung der Wahr-

[1]) Das gilt aber nur für die Trennung der Disciplinen in methodologischer Hinsicht; in Bezug auf die Trennung des zu beherrschenden Stoffes nach wissenschaftlichen Berufen ist zwar die Verteilung der Einzelwissenschaften, wie gesagt, eine in der zeitlichen Beschränktheit des Individuallebens liegende Notwendigkeit; die Trennung von Philosophie und Wissenschaft nach Personen dagegen hat sich im Laufe der Jahrtausende als unersprieslich erwiesen. Die genialsten Philosophen haben sich oft in einen einseitigen Rationalismus verrannt und die gelehrtesten Fachwissenschaftler, deren scharfsinnigem Forscherauge kein Jota der Tatsachen entgeht, haben oft in Bezug auf die Erklärung derselben die gröbsten Schnitzer gemacht. So erklärt der Sprachgelehrte W. von Humboldt die Differenzirung der Laute für ein Phänomen psychischer Natur. Anders sieht der Sprachphilosoph Steinthal, der gegen Humboldt sogar den Phonographen prophezeit hat.

Der Geschichte des menschlichen Denkens samt seinen Verirrungen können wir aber ablauschen die gegenseitige Abhängigkeit von Philosophie und Wissenschaft und die Notwendigkeit einer Personalunion, d. h. dass die Physiker zugleich Naturphilosophen sind, die Juristen zugleich Rechtsphilosophen, die Philologen zugleich Sprachphilosophen u. s. w. Dieses Postulat schwebt wohl L. Stein vor in seiner „socialen Frage im Lichte der Philosophie", wo er die socialen Phänomene mit dem weiten Blicke und der Voraussetzungslosigkeit eines Philosophen behandelt und deshalb „Socialphilosophie" anstatt „Sociologie" treibt.

Digitized by Google

scheinlichkeit betont; das pünktliche Voraussehen lässt am richtigen Einsehen nicht zweifeln. Da wir aber, wie gesagt, in den allermeisten unserer wissenschaftlichen Operationen auf die Wahrscheinlichkeit angewiesen sind, so müssen beim wissenschaftlichen Verfahren die Wahrscheinlichkeitsgrade der gegenüberstehenden und gegenüberzustellenden Hypothesen gegeneinander abgewogen werden. Dieses Abschätzen nimmt aber fast immer eine subjective Färbung an; denn die von Bacon so verdammten Idole haften der Menschennatur unzertrennlich an. Daher die ewigen Controversen in allen wissenschaftlichen Fragen, zumal in den schwierigen und umfassenden der Philosophie, vollends gar in unserer allumfassenden Universalienfrage. Wir haben jedoch die Garantie, uns der Wahrheit zu nähern, wenn wir denjenigen Ansichten huldigen, bei denen sowohl die detaillirte Beobachtung der Wissenschaft, als auch der weite Blick der Philosophie nach Gebühren gewürdigt zu werden scheinen.

In I.[1]) war davon die Rede, dass wir mit unseren Sinnen immer nur Erscheinungen und nie sogenannte Substanzen oder Dinge wahrnehmen. Will man nun deshalb die letzteren auch wirklich verneinen, so hat man sich auf den Boden des Phänomenalismus von Heraklit und Hume gestellt, die den Substanzbegriff vollständig leugnen. Zugleich ist aber oben dargetan worden, dass wir schon in unseren primitivsten Wahrnehmungen mindestens das Identitätsverhältnis voraussetzen; dieses führt aber zu einem, wenn auch zunächst nur zeitweiligen Substrat. Wenn z. B. dasselbe Tuch vorgestern, gestern und heute rot erscheint, so muss doch allen diesen Erscheinungen wenigstens für diese Zeit etwas Gemeinsames zugrunde liegen. Wird nun an diesem Tuche eine sogenannte Vernichtung, etwa durch Verbrennen vorgenommen, so verschwinden zwar die alten Erscheinungen, aber es entstehen gleich darauf neue Erscheinungsgruppen, von denen jede mit sich identisch ist, zu allen andern und zu denjenigen des „verbrannten Tuches“ in Verhältnissen steht, die immer und überall wiederkehren und daher von der Physik genau berechnet werden können.

Wir sehen daraus, dass die Bejahung der Causalitätsverhältnisse unter den Erscheinungen jedenfalls auf zeitweilige Träger derselben mit logischer Notwendigkeit verweisen. In theoretischer Beziehung ist sich nun Hume tatsächlich consequent geblieben, indem er mit dem Causalitätsbegriff auch den Substanzbegriff

[1]) S. 21.

Digitized by Google

geleugnet hat, daher sein ceterum censeo am Schlusse seines Hauptwerkes: „Zum Feuer mit Allem, was nicht Mathematik ist“. Dass er jedoch in praxi mit beiden genannten Begriffen operirte, indem er noch Wissenschaft trieb, ja indem er überhaupt noch dachte, ist nach dem Gesagten klar.

Deutet nun schon die Gesetzmässigkeit, mit der die Erscheinungen und Beziehungen einander ablösen, auf ein gemeinsames Substrat hin, so erreicht dieses den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit durch *ein* Verhältnis, welches allem Wechsel und Wandel trotzt, nämlich das Angezogenwerden aller Erscheinungscomplexe, die sich auf unserm Planeten befinden, von diesem selbst, oder das sogenannte Gewicht; denn bekanntlich bleibt das Gewicht eines Körpers trotz aller Zerstörung und Vernichtung dasselbe, was Lavoisier experimentell nachgewiesen hat.

Wenn wir aber auch auf Grund exacter Naturforschung die Existenz von Erscheinungsträgern mit dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit feststellen können, so können wir dieselben doch weder durch äussere noch durch innere Erfahrung je wahrnehmen; sie sind und bleiben unanschauliche Phantasieproducte, unbekannte Proportionsglieder von Wahrscheinlichkeitsrechnungen. Und mögen die Entdeckungen noch so gross und so zahlreich werden, es werden immer nur Erscheinungen aber keine Dinge sein. Der Widerstreit von Phänomenalismus und Ontologismus ist also dahin entschieden, dass uns zwar unmittelbar nur Phänomene gegeben sind, aber die Existenz ihrer Träger nichtsdestoweniger feststeht; mit anderen Worten: *das Sein der Substanz ist uns erschlossen, ihr Wesen bleibt uns verschlossen.*

Die eine Seite des naturphilosophischen Universalienproblems, die Frage von Sein und Werden ist also erledigt; was ist nun der modernen Naturwissenschaft für die zweite Seite unseres Problems, für die Frage von Einheit und Vielheit, zu entnehmen? Haben wir die Gesamtmaterie als Einheit, die Träger der einzelnen Erscheinungscomplexe als Teile derselben zu betrachten und von der Einheit zur Vielheit herabzusteigen, oder umgekehrt die kleinsten Körperchen als Einheiten und die Weltmasse als Vielfältiges derselben anzusehen und von der Vielheit zur Allheit hinaufzusteigen?

Blieben die Erscheinungscomplexe, wie sie sich uns offenbaren, immer dieselben, so hätten wir keine Veranlassung, an einen gemeinsamen Träger aller zu denken, wir würden sodann vielleicht ähnlich wie Herbart für jeden derselben je ein Reale annehmen.

Digitized by Google

Aber unter allen Erscheinungen gibt es keine einzige, die ihrem Träger ewig anhaftet und unter allen Beziehungen ist nur eine, die des Gewichts, unveränderlich. Dieser Fluss aller Erscheinungen legt uns den Gedanken nahe, einen gemeinsamen Träger für dieselben anzunehmen, also die Substanz als Masse zu fassen. Das Uebereinstimmende in den Erscheinungen bedürfte alsdann keiner Erklärung; für die Erklärung des Abweichenden in denselben würde uns aber die experimentelle Physik die Mittel in die Hand geben; denn verschiedene Schnelligkeitsgrade derselben Masse lösen im tierischen Bewusstsein ganz verschiedene Empfindungen aus. Wir hätten also die Bewegung im Raume als das principium individuationis der an sich einheitlichen Substanz anzusehen und die Materie zu definiren mit Helmholtz als eine „vibrirende Masse".

Dass die Möglichkeit der Bewegung einer einheitlichen Masse leeren Raum voraussetzt, da nicht wie bei Aristoteles die verschiedenen Elemente miteinander ihren Platz tauschen, bildet wohl keine Schwierigkeit, nachdem Torricelli mit seinem Barometer die alte Hypothese vom horror vacui widergelegt hat. Wäre aber bloss die gesamte Weltmasse von leerem Raume umgeben, so könnte sie sich nur in ihrer Totalität bewegen; damit auch ihre einzelnen Teile gegeneinander verschiebbar sind, müssen auch diese von leerem Raume umgeben sein, d. h. die Masse muss unterbrochen und nicht compact sein. Da alle uns bekannten Stoffe bis zu ihrem kleinsten Teilchen verschiebbar sind, so besteht doch die Materie aus kleinen Körperchen, die wohl einander ähnlich oder auch gleich, keineswegs aber miteinander identisch sein können. Ob wir aber dennoch die kleinen Körperchen als Teile der grossen Masse oder umgekehrt diese als Vielfältiges jener zu betrachten haben, wäre nur ein müssiges Chicanenspiel; die Pluralität der Materie steht fest.

Die Tatsachen sprechen also gegen den Monismus; sprechen sie aber auch für den Atomismus gegenüber einem noch radicalern Pluralismus? Sind die Körperchen, aus denen die Materie zusammengesetzt ist, nicht nur klein, sondern auch die kleinsten? Dass die für unsere Phantasie unendliche Teilbarkeit an sich doch endlich ist, ist wohl logisch denkbar,[1]) muss aber erst bewiesen werden.

Wir haben bis jetzt nur die passive Seite der Materie ins Auge gefasst, nur aus ihrer Beweglichkeit, aber noch nicht aus ihrer Selbstbewegung die Consequenzen gezogen. Die einheitliche, wenn auch bis ins Unendliche teilbare Materie kann nicht das Princip

[1]) Vergl. S. 31.

Digitized by Google

des Werdens in sich tragen; denn soweit die menschliche Forschung reicht, tritt in der leblosen Natur keine Bewegung ohne Einwirkung von aussen ein, und das Trägheitsgesetz ist nichts weiter, als die Formulirung dieser allgemein bekannten Tatsache. Damit also die einzelnen Teile des Universums aufeinander wirken können, müssen sie eben nicht Teile, sondern selbständige Potenzen sein. Da sich die optischen, akustischen, thermischen, elektrischen, magnetischen und chemischen Bewegungen in den kleinsten „Teilchen" der Materie abspielen, so müssen auch diese selbständige Kraftcentren haben oder sein.

Diese Erwägungen würden uns aber nur bis zum Demokritischen Atombegriff führen, wonach die Körperchen zwar nicht identisch, aber doch gleich sein können. In diesem Falle aber könnte zwar das Princip des Wirkens in ihrer Nichtidentität liegen, aber es müsste sich immer auf gleiche Weise offenbaren und die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen wäre noch immer nicht zu erklären. Obwohl nämlich durch Bewegung desselben Stoffes mit verschiedener Schnelligkeit verschiedene Erscheinungen entstehen, so muss sich doch dieser Stoff rein passiv verhalten; sobald aber die verschiedenen Schnelligkeitsgrade von der Materie bedingt sind, so verweisen sie bereits auf die innere Ungleichheit der Materie selbst. Demokrit glaubte nun, nicht durch eine qualitative, sondern durch eine formelle Verschiedenheit aller Atome die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erklären zu sollen; allein diese ist nur im festen Aggregatzustande denkbar, aber nicht im flüssigen und gasförmigen, wo die Stoffe gar keine eigene Structur haben und dennoch ihre Eigentümlichkeit bewahren.

Bieten aber die Atome von Demokrit bezüglich der Art ihrer Verschiedenheit zu wenig, so bieten sie bezüglich des Umfanges derselben, wie die Spermen des Anaxagoras und die Monaden von Leibniz zu viel. Nur der Consequenz wegen lassen nämlich diese Denker alle ihre Einheiten voneinander verschieden sein; denn in der Erfahrung finden wir Gleiches und Ungleiches nebeneinander. Nur eine Verbindung des Empedokleischen Princips von den ungleichartigen Elementen mit dem Demokritischen von den gleichartigen Atomen, d. h. die Annahme, dass es eine beschränkte Anzahl von qualitativ verschiedenen, aber aufeinander wirkenden Elemente gibt, von denen jedes wieder eine grosse Menge von völlig gleichen Atomen hat, ist dazu geeignet, den Widerspruch von Harmonie und Disharmonie, vom ewigen Entstehen und Vergehen aller physischen Erscheinungen trotz der Unzerstörbarkeit der

Digitized by Google

Atome zu lösen. Diese schon an sich einleuchtende Theorie wird durch den Hinweis auf die grossen Errungenschaften der Physik und die exacten, in Zahlen und Grössen ausdrückbaren Angaben der Chemie (multiple Proportion, Atomgewicht u. s. w.), die samt und sonders auf dieser Voraussetzung fussen, fasst zur Gewissheit erhärtet. Alle Molecular- und Atombewegungen wären ohne den Atombegriff ein unlösbares Rätsel, und die Naturwissenschaft müsste ihr Geschäft aufgeben.

Wenn aber trotzdem in philosophischen Kreisen über den consensus physicorum bezüglich des Atombegriffs gespottet wird, so geschieht es nur wegen der Räumlichkeit und Materialität, welche die moderne Naturwissenschaft dem Atom zuschreibt. In unserem Zusammenhange ist es jedoch gleichgiltig, ob wir zur Erklärung der Bewegung die Einheiten mit einer treibenden Kraft ausstatten und die „allgemeine Massenanziehung" als causa transiens der Erscheinungen fassen, wie es bei den Naturwissenschaftlern allgemein geschieht, — oder mit Ostwald Kraftcentren anstatt Atome setzen und dieselben als causa immanens der Erscheinungen fassen. Im letzten Falle hätten wir uns für die Annahme kleiner Energiecentren mit Leibniz und gegen die Annahme einer ungeheuren Urkraft mit Schopenhauer (denn abgesehen vom mystischen Beigeschmack des Schopenhauerschen „Willens" bedeutet er nichts weiter als Urkraft) zu entscheiden.[1]) Will nun die Philosophie mit der Erfahrung auf gutem Fusse stehen, so tut sie gut, den Begriff der „vibrirenden Masse" durch den vibrirender Corpuskeln oder Kraftcentren zu ersetzen. Die Vielheit der Dinge ist also substanziell, die Einheit besteht bloss in dem System von Beziehungen, das alle mehr oder weniger miteinander verbindet; ist aber nicht selbst Substanz, sondern haftet bloss den Substanzen an, oder: *Der Nominalismus hat Recht für die Erscheinungen und ihre unbekannten Träger, der Realismus für die Beziehungen, in denen jene zueinander stehen.* Dieser Gedanke führt uns zu Aristoteles und zu dem nach ihm formulirten Satze: „Universalia in re". Wir wollen uns jedoch erst auf den eigentlichen Tummelplatz von Nominalisten und Realisten, nämlich zur Frage von Individuum und Gattung begeben, wobei wir noch auf Aristoteles zurückkommen.[2])

[1]) Vergl. dazu: Fechner, „Die physikalische und philosophische Atomenlehre", Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit", S. 306 ff., Ostwald, „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus", S. 28, L. Stein, „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie", S. 45.

[2]) Vergl. S. 48.

Digitized by Google

III. Individuum und Gattung.

8. Die Individuen als Lebenseinheiten.

Betrifft der Gegensatz von Atom und Masse die Natur schlechtweg, so beschränkt sich der von Individuum und Gattung auf die organische Natur und innerhalb dieser, wenigstens in der vordarwinistischen Zeit[1]), nur auf das Verhältnis gleicher oder sehr ähnlicher Erscheinungscomplexe. Liesse sich nun die principielle Einheit und nur graduelle Verschiedenheit der drei Naturreiche durchführen, d. h. durch Verlängerung der in der anorganischen Natur giltigen Gesetze auch die Erscheinungen des Lebens und des Vorstellens erklären, wie es tausendfach sowohl von materialistischer wie auch von spiritualistischer Seite versucht wurde, so würde die Frage von Individuum und Gattung nur ein Specialfall derjenigen von Atom und Masse bilden und höchstens nur noch einer besonderen Discussion, aber doch keiner besonderen Lösung bedürfen. Aber alle monistischen Bestrebungen werden wohl für alle Zeiten nur fromme Wünsche und metaphysische Postulate bleiben.

Es ist zwar richtig, dass die Träger der vegetativen und der psychischen Erscheinungen, wenigstens in unserer empirischen Welt, immer zugleich Träger rein physischer Erscheinungen sind und dass sie früher oder später, jedoch unausbleiblich nur die letzteren beibehalten, während die ersteren schwinden und sich nur auf winzigen Teilchen, die sich während ihrer Vollblüte unter günstigen Verhältnissen loslösten, in einer sehr schlechten Copie behaupten, um im Laufe der Zeit von selbst, aber wieder nur unter günstigen Verhältnissen ihrem Originale bezüglich des Psychischen nur dispositionell, bezüglich des Vegetativen auch actuell sehr ähnlich zu werden.

Aber schon in diesen Umständen liegt die grundsätzliche Verschiedenheit der organischen Erscheinungen von den anorganischen. Wir pflegen diese Vorgänge mit Tod, Fortpflanzung, Vererbung und

[1]) Nicht in der vordarwinischen Zeit; denn Darwin hatte bekanntlich Vorläufer in seinem Grossvater, in Goethe, Lamarck, Kant, Herder u. s. w. Aber die betreffende Theorie ist nun einmal allgemein unter dem Namen Darwinismus bekannt.

Digitized by Google

Wachstum zu bezeichnen; das sind aber lauter Dinge, von denen in der anorganischen Natur nicht die geringste Spur vorhanden ist. Die Monisten aller Schattirungen verweisen mit Vorliebe auf die Krystallisation, in der sie eine Art Mittelding zwischen den anorganischen und organischen Phänomenen erblicken — wohl aber erst mit Hilfe einer belebenden Phantasie. Der nüchterne Beobachter sieht in der Krystallisation nur eine Kraftäusserung, aber keine Lebensäusserung und kann daher dieselbe im günstigsten Falle nur als Argument für den Dynamismus und gegen den Mechanismus gebrauchen. Diese können wir wie alle physikalischen und chemischen Erscheinungen künstlich hervorrufen, ohne an eine frühere Krystallisation anzuknüpfen, während der Lebensstrom, einmal abgebrochen, sich nicht mehr durch alle Weisen und Künstler der Welt wieder hervorrufen lässt.

Zwar spukt das uralte Märchen von der generatio acquivoca seu spontanea noch immer herum trotz Pasteurs sorgfältigen Experimenten, wonach Mücken und Infusorien, Schimmel und Pilze und alle Zersetzungsorganismen, die scheinbar spontan entstehen, sich nur aus den in der Luft in grosser Menge herumschwebenden Eiern und Keimsporen entwickeln und daher in einer chemisch reinen Luft unmöglich entstehen können. Wäre aber die Urzeugung möglich, d. h. wäre das Leben potentiell in aller Materie enthalten und käme bloss durch die günstige Constellation der sonst anorganischen Kräfte zum Vorschein, wie Spinoza glaubt, so müsste eine Giraffe viel leichter chemisch zu construiren sein, als eine Mücke; denn die Construirbarkeit einer Maschine nimmt in der Regel mit deren Grösse nicht ab, sondern zu. Aber derartige zoologische und botanische Constructionen sind uns weder aus der Vergangenheit noch in der Gegenwart bekannt, wenn wir nicht etwa die Homunculussage wissenschaftlich verwerten wollten; und selbst Häckel, der seiner Weltanschauung die generatio originaria zugrunde legt, fällt es nie ein, solche Constructionen selbst nur zu versuchen.

Man könnte vielleicht einwenden; der Tierzüchter und der Gärtner greifen ebensogut in die Erzeugung des Lebens ein, wie der Physiker und der Chemiker in die der anorganischen Kraft, eine creatio ex nihilo sei aber der Technik auch in der anorganischen Natur unmöglich (Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft). Aber eben darin liegt der Bankerott des Monismus; es wird ja nicht mehr behauptet, als dass das Leben sich als besondere Kraft oder

Digitized by Google

Summe von Kräften abhebt und sich weder durch die anorganischen Kräfte gewinnen, noch in diese umsetzen lässt.

Und nun erst die psychischen Erscheinungen. Während die den Tieren und Pflanzen gemeinsamen vegetativen Phänomene nur in der Art ihres Auftretens, in ihrer Succession und Uebertragbarkeit, in ihrem Entstehen und Vergehen eigentümlich sind, in ihrem Wesen jedoch sich samt und sonders wie die rein physischen auf Bewegung im Raume zurückführen lassen, sind die bloss den Tieren zukommenden psychischen Phänomene in ihrem Grundwesen mit den physischen einfach incommensurabel, wofür wir keinen Beweis brauchen, da ein jeder sich dessen unmittelbar bewusst ist. Zwar verlangt die Psychophysik für jede Vorstellung eine Zelle im Gehirn, welche dieselbe abbildet, der Materialist Czolbe findet bewegliche Vorstellungsringe für viel ästhetischer und praktischer und an ähnlichen Materialisationsversuchen hat es nie gemangelt. Dabei wird aber die Wahrheit übersehen, dass, wenn man ins Gehirn nicht nur ein Diminutivbild eines Hauses z. B. hineindichtete, sondern das Haus selbst in seiner natürlichen Grösse hineinbringen könnte, es noch immer von seiner Vorstellung toto coelo verschieden wäre. Also einfache Begriffsklarheit, das richtige Auseinanderhalten von sprachlicher Metapher und gedanklicher Wirklichkeit genügt, um die Oberflächlichkeit und Erfahrungswidrigkeit der materialistischen Weltanschauung zu erkennen; gar nicht zu sprechen von dem für den Materialismus unlöslichen Widerspruch von Gedächtnis und Stoffwechsel, vom Nichteintreffen des Satzes „mens sana in corpore sano“ u. s. w. Nun sind aber einseitiger Materialismus, einseitiger Spiritualismus und strenger Monismus in ihrer letzten Wurzel ohne das Wissen und wider den Willen ihrer Vertreter ein und dasselbe. Da sich aber die gegenseitige Wechselwirkung von Materie, Leben und Geist ebensowenig wegdisputiren lässt, so ist wohl die einzig erfahrungsgemässe und nach allen Seiten gerechte Weltanschauung der Parallelismus.[1])

9. Die Gattungen als Beziehungsbegriffe.

Die Verschiedenheit des Organischen vom Anorganischen macht nun eine eigene Untersuchung für das Verhalten des Individuums zur Gattung nötig; der Parallelismus legt die Annahme wenigstens

[1]) Vergl. Herbarts Werke I, S. 230 ff., Liebmann, „Zur Analysis der Wirklichkeit“, S. 347 ff., L. Stein, „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“. S. 45 ff.

Digitized by Google

als heuristische Maxime nahe, dass es dem Verhalten des Einzelnen zum Allgemeinen ähnlich ist, wenn die Erfahrung nichts dagegen hat. Diese spricht aber nicht nur nicht dagegen, sondern bestätigt sogar den von uns für die anorganische Natur gewonnenen Standpunkt in viel höherem Grade für die organische Natur.

Ein Blick auf eine Familienphotographie genügt, um zu erkennen, wie einerseits die ausgeprägten Individualitäten, anderseits die gemeinsamen Züge sich gegenseitig die Wage halten. Diese Aehnlichkeit ist kein Product eines Zufallspiels; denn sie wiederholt sich bei allen Familien, Sippen, Nationen und Rassen und bei allen Pflanzen- und Tierarten, immer verbunden mit der gleichen Abstammung. Die Tatsache, dass wir überall nur Aehnlichkeit und nirgends völliger Gleichheit oder völliger Unähnlichkeit begegnen, zwingt uns zur Bejahung beider Begriffe Individuum und Gattung und lässt uns weder dem einseitigen Realismus noch dem einseitigen Nominalismus verfallen.

In Bezug auf das Warum der Beziehungen sind wir aber in der organischen Natur viel besser daran; während nämlich der menschliche Geist Jahrtausende sorgfältiger Beobachtung bedurfte, um die nächste Ursache des Verhältnisses von Rot und Rot in der gleichen Schwingungszahl zu finden, konnte man an der nächsten Ursache des Verhältnisses von Pferd und Pferd, der gleichen Abstammung, gar nie ernstlich zweifeln. Nichtsdestoweniger oder gerade deshalb gilt das Factum der Schwingungszahlen noch heute als Lösung, dasjenige der Vererbung schon im grauen Altertum als Problem. Denn in der Natur des Causalitätsverfahrens, des Zurückführens einer Tatsache auf eine andere, liegt es, dass der zeitweilige Abschluss des causalen Regressus immer ein „ignoramus“ ist, weshalb das Causalitätsbedürfnis nie gesättigt werden kann; denn sobald sich der Freudenrausch an der Auffindung der nächsten Ursache gelegt hat, erwacht sofort der alte Hunger und äussert sich im Suchen nach einer Ursache dieser Ursache u. s. w. Hat man aber das letzte „ignoramus“ mit den Positivsten durch Gesetzmässigkeit oder mit den Metaphysikern durch Gott substituirt, so ist das Problem des Lebens ebensogut gelöst nach den Gesetzen der Vererbung wie das der Natur nach den Gesetzen der Bewegung. Nur gewähren die letzteren dem menschlichen Geist, welcher sie mit der grösten Anstrengung erst nach Jahrtausenden entdecken konnte, Befriedigung und Genugtuung, während die ersteren, welche die Menschen schon als spielende Kinder erraten mussten, deren Forschungstrieb unbefriedigt und ungesättigt lassen.

Digitized by Google

Wir wollen nun sehen, ob die mit Plato begonnene und noch lange nicht abgeschlossene Speculation über unser Problem über den Begriff der Gesetzmässigkeit hinausgegangen ist oder noch nicht. Dazu genügt es aber, dass wir uns bloss die zwei klassischen Erklärungsversuche, den Platonismus und den Darwinismus, daraufhin ansehen, da die anderen so ziemlich nur Abarten derselben sind.

Bekanntlich nahm Plato zur Erklärung der Zusammenhänge und der Aehnlichkeiten mehrerer Individuen [1]) in der übersinnlichen Welt entsprechende, über Raum und Zeit erhabene Ideen an, von denen die räumlichen und vergänglichen Individuen dieser Welt insofern abhängig sind, als sie an denselben ihre Modelle haben, denen sie mehr oder weniger genau nachgebildet sind. Uebersetzen wir die dagegen von Aristoteles geführte, derbe und erbitterte Polemik mit ihren Vorwürfen der Duplicität von *ἄνθρωπος* und *αὐτοάνθρωπος*, *ἵππος* und *αὐτοΐππος* und des fehlenden *τρίτος ἄνθρωπος* in unsere Sprache, so heisst es: dass der einzelne Mensch der Idee Mensch, das einzelne Pferd der Idee Pferd nachgebildet ist und nicht umgekehrt, muss doch wohl am Vererbungsgesetze der Individuen liegen, dann ist aber auch die ganze Ideenhypothese überflüssig.

Aristoteles selbst will mit seinem *ἓν κατὰ πολλῶν* nicht wie Plato mit seinem *ἓν παρὰ πολλὰ* das *διότι* des Verhältnisses von Individuum und Gattung (bei den leblosen Wesen von Einzelding und Begriff) erklären, sondern bloss in Bezug auf das *ὅτι* desselben dem Individualismus Ausdruck geben, indem er die vielen Einzeldinge, respective Individuen als wirkliche Einheiten, denen die eine Gattung nur als Beziehung innewohnt, und nicht etwa umgekehrt die Individuen als Teile einer Gattung, die zusammen ein Ganzes bilden, betrachtet. Wie wir also in Spinoza und Leibniz die Vertreter des Monismus, respective des Pluralismus in Bezug auf die Welt haben, so sind auch Plato und Aristoteles die klassischen Vertreter des Generalismus, respective des Individualismus in Bezug auf die Gattungsbegriffe.

Wenn wir uns aber an der Hand der modernen Naturwissenschaft für Leibnizens Pluralismus entschieden haben, so können wir es für Aristoteles' Individualismus in einem viel entschiedeneren Tone tun. Während das Atom, die chemische Einheit, selbst dem

[1]) Allerdings auch mehrerer lebloser Dinge; denn Plato ignorirt den Unterschied von Organischem und Anorganischem. Diese Seite des Problems ist jedoch unsererseits bereits ausführlich behandelt, vergl. 8.

Digitized by Google

bewaffneten Auge eines modernen Naturforschers unsichtbar bleibt, liegt das Individuum[1]), die organische Einheit, offen vor aller Welt; während man den ganzen Weltenstoff insofern als Einheit betrachten könnte, als weder von ihm ein Stäubchen vernichtet, noch zu ihm ein Stäubchen neuerzeugt werden kann, schwankt die Quantität der Gattungen zwischen 0 und ∞. Denn einerseits können sämtliche Individuen einer Gattung aussterben, andererseits kann ein eigenartiges Individuum entstehen und sich bis ins Unendliche vermehren. Das sind aber naturwissenschaftliche Tatsachen, die man acceptiren muss, wie man sich auch immer zur darwinistischen Theorie stellt. Zugleich machen diese Tatsachen in hohem Grade wahrscheinlich, dass bei allen Tier- und Pflanzenarten sämtliche Individuen einer Art nur ein Individuum zum Stammvater haben.[2]) Gattung ist also nicht bildlich, sondern buchstäblich die Vervielfältigung eines Individuums, jedes einzelne Individuum eine selbständige, organische Welt, die mit den gleichartigen, wenn es noch welche gibt, im Verwandtschafts- und deshalb auch im Aehnlichkeitsverhältnis steht.

Gattungen sind also weder subjective Schöpfungen des menschlichen Geistes, denen in der Wirklichkeit nichts entspräche, wie die scholatischen Nominalisten glauben, noch reale Erscheinungen oder gar Substanzen, wie die mittelalterlichen Realisten glauben, sondern objective Verhältnisse der Erscheinungen an den Individuen, welche in der Aehnlichkeit der ersteren bestehen und auf der Stammesgeschichte der letzteren beruhen. Und in der Platonischen Idee steckt insofern ein Stück Wahrheit, als die Individuen einer Gattung tatsächlich Copien sind, nur nicht Copien eines Urtypus, der von Ewigkeit her existirt und in der Ideenwelt nach Plato oder im Weltgeist nach Hegel fortlebt, sondern eines Individuums, das durch einen Schöpfungsact im biblischen oder durch natürliche Zuchtwahl im darwinistischen Sinne einmal entstanden, aber auch vergangen ist. Dieses eine Individuum ist älter, alle anderen jünger als die

[1]) Ursprünglich wörtliche Uebersetzung von Atom (*ἄτομος*), war Individuum vorerst mit jenem und mit Molecul (Diminutivum von moles = Masse) gleichbedeutend. Durch die Differenzirung der Wissenschaften wurde Molecul die Bezeichnung der mechanischen, Atom die der chemischen und Individuum die der organischen Einheit.

[2]) Diese Tatsache war schon den Urmenschen allgemein bekannt; denn das Wort „Gattung" hängt zusammen mit „Gatte", „begatten", „genus" mit „gigno", *γένος* mit *γίγνομαι*; dieselbe Etymologie findet man auch in vielen andern Sprachen.

Digitized by Google

Gattung. Den erbitterten Streit der Nominalisten und Realisten während des 12., 13. und 14. Jahrhunderts zu reproduciren, ist wohl mehr Sache der Geschichte;[1]) denn Sanction, Bann und ähnliche Argumente haben für uns ihre Beweiskraft längst eingebüsst. Sollte es jedoch nicht unzeitgemäss erscheinen, unsere Standpunkte gegenüber den Extremen der Scholastiker von „universalia post rem“ und, universalia ante rem“ in ihrer Sprache zu formuliren, so könnte man wohl sagen: universalia post rem at ante res.

Wie wir in II. bezüglich des Atoms die Grenze nach unten festzustellen hatten,[2]) so wäre auch hier die Frage zu erwägen, ob wir im Individualisiren weit genug gegangen sind, indem wir die Individuen als letzte organische Einheiten betrachten und daher die Organe und um so mehr die Zellen zu Teilen von Organismen herabsetzen, ob wir nicht bis zu jenen herabzusteigen hätten, um erst hier den Einheitspunkt anzusetzen. Dieses Bedenken wäre aber nur richtig im physiologisch-materialistischen Sinne; fasst man aber das Leben eines Individuums als solches ins Auge, so erscheint es schon bei den Pflanzen, namentlich aber bei den Tieren und obenan bei dem Menschen durch die Einheit des Bewusstseins als ein einheitliches. Es wird allerdings auf diese Weise der durch gemeinsame Verabredung der Wissenschaftler verbannte Seelenbegriff wieder eingeschmuggelt; aber auch diese operiren ja mit ihm vermittelst allerhand Umschreibungen, wie Bewusstsein, transcendentale Einheit der Apperception, Centralnervensystem u. s. w. In Wirklichkeit ist die Existenz der Seele nicht weniger wahrscheinlich als diejenige der Substanz überhaupt. Denn die psychischen Erscheinungen sind mindestens so real wie die physischen, dazu noch für dieselbe Person ausgestattet mit unmittelbarer Evidenz; die Verwerfung des Seelenbegriffs muss daher entweder zu einem skeptischen Phänomenalismus oder zu einem erfahrungswidrigen Materialismus führen.

---

[1]) Am ausführlichsten referirt darüber Prantl in seiner „Geschichte der Logik“; er unterscheidet 13 verschiedene Abstufungen zwischen dem extremen Nominalismus und dem extremen Realismus. Ferner M. de Wulf: Le problème des Universeaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. X H. 4. 1896, S. 427 ff, derselbe: Histoire de la philosophie médiévale, p. 167 ff.

[2]) Vergl. S. 41—2.

Digitized by Google

10. Das Verhalten der Gattungen zu einander.

Wir haben gesehen, dass es dem Platonismus mit seinen übersinnlichen Ideen nicht gelungen ist, über das Vererbungsgesetz hinauszugehen; von einer ganz anderen Seite sucht der Darwinismus dem Problem beizukommen. Da er jedoch nicht vom Verhalten des Individuums zur Gattung, sondern von dem der Gattungen zu einander ausgeht, so wollen wir vor der Auseinandersetzung mit ihm diese Seite des biologischen Universalienproblems zunächst im Rahmen unserer Betrachtungen beleuchten.

Wir haben bis jetzt nur das Verhalten des Individuums zur Gattung ins Auge gefasst; aber wie verhält sich die Gattung zur Familie, diese zur Ordnung, zur Klasse, zum Stamme, zum Reiche? Rein logisch betrachtet, sind diese Begriffe ebenfalls objective Aehnlichkeitsverhältnisse der Individuen, die in aufsteigender Linie an Inhalt verlieren und deshalb an Umfang gewinnen. Schwieriger ist die Frage nach dem causalen Verhalten der Arten, Gattungen, Ordnungen etc. zu einander. Die partielle Selbständigkeit des Individuums gegenüber demjenigen, von dem es abstammt, d. h. die Tatsache, dass es demselben weder völlig gleich noch völlig ungleich, sondern ähnlich ist, lässt einen freien Spielraum zur Bildung von neuen Arten und Gattungen, was auch tatsächlich durch zahlreiche Belege in historischer Zeit nachgewiesen wurde. Man braucht aber nur diese Gesichtslinie auf Jahrmyriaden und Jahrmillionen der vorhistorischen Zeit auszudehnen und den speciellen Fällen allgemeine Geltung zu verschaffen, um zu einer sehr einschmeichelnden und plausiblen Hypothese zu gelangen, dass sämtliche Tier- und sämtliche Pflanzenindividuen von nur je einem Protisten abstammen und dass die logischen Aehnlichkeitsgrade der Individuen von entsprechenden historischen Verwandtschaftsgraden herrühren. Kant verleiht dieser Theorie klassischen Ausdruck in seinen Worten:[1] „Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisirter Natur durchzugehen, um zu sehen, ob sich darin nicht etwas, einem System Aehnliches und zwar dem Erzeugungsprincip nach vorfinde; ohne dass wir nötig hätten, beim blossen Beurteilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluss gibt) stehen zu bleiben u. s. w.“

Aber die Doppelseitigkeit der Individuen von Variabilität und Vererbung kann uns nur die Neubildungen selbst, aber nicht ihre

[1]) Kritik der (teleologischen) Urteilskraft § 80.

Digitized by Google

Zweckmässigkeit erklären; denn Alles, was Kant gegen das Zweckmässige vorbringt, kann im besten Falle nur die Existenz auch des Unzweckmässigen dartun, aber keineswegs das erstere wegdisputiren.

Mit mehr Erfolg unternahm es Darwin, das teleologische Moment in der Natur zu beseitigen und dafür seine bekannten Theorien von „struggle for existence“ und „natural selection“ zu setzen. Es sei zunächst bemerkt, dass trotz dem reichen Erfahrungsmaterial, welches Darwin auf seinen Reisen sammelte, seine Theorie doch nur eine rationalistische Construction ist; denn alle seine Erfahrungen beziehen sich ausschliesslich auf die künstliche Zuchtwahl, bei der die Zweckmässigkeit zuerst in einem menschlichen Bewusstsein geplant und erst dann in der Natur verwirklicht wird. Das Einsetzen des — nach ihm mechanisch verlaufenden — Naturprocesses zum Universalzüchter des feinsinnigen Formenreichtums von Fauna und Flora — ist eben ein Geniestreich von Darwin. Aber wir würden es uns vielleicht schon gefallen lassen, wenn es wenigstens theoretisch klappte.

Der Darwinismus sollte das zufällige Zustandekommen des Zweckmässigen vermittelst der natürlichen Zuchtwahl plausibel machen; diese kann aber nur durch Vererbung erworbener Eigenschaften zur Geltung kommen. Wir fragen nun wie einst Aristoteles gegen Plato: wer spielt nun den *τρίτος ἄνθρωπος*, der zwischen der erworbenen Eigenschaft eines Organs und dem winzigen Samenkeimchen die Verbindung herstellt? Darwin scheint sich dieser Schwierigkeit bewusst zu sein, indem er sogenannte Gemmulä annimmt, die sich mit jeder erworbenen Eigenschaft vom Organ loslösen und sich — wahrscheinlich durch eigene, physiologisch sonst unbekannte Verkehrslinien — sämtlichen Samenkeimen mitteilen. Die Gemmulä wissen also im richtigen Moment abzudampfen und sich am richtigen Platz innerhalb des Keimes einzureihen! Sie sind also, wie die Leibnizschen Monaden kleine Göttlein, die allerdings einen allmächtigen Gott überflüssig machen. Der Darwinismus lehnt eine einmalige Schöpfung ab, setzt aber dafür eine stetige, vielleicht noch wunderbarere; verhält sich also zum Theismus wie der Occasionalismus zum Parallelismus.

Läuft also schon der alte Darwinismus trotz seinem scheinbar rücksichtslosen Evolutionismus auf die alte Präformationslehre oder Einschachtelungstheorie hinaus, so haben wir in der Biegung, die

Digitized by Google

ihm Weismann in seiner Lehre von der Vererbung nur im Keimplasma vorgebildeter Eigenschaften gibt, die „prästabilirte Harmonie“ in ihrer vollen Gestalt vor uns. Weismann hat nun allerdings die Schwierigkeit des fehlenden τρίτος ἄνθρωπος beseitigt; hat aber merkwürdigerweise vergessen, dass der ganze Darwinismus dadurch vollständig überflüssig wird. Dieser macht nämlich allerlei logische Sprünge, um die Gesetzmässigkeit der organischen Formen auf Zufälligkeit zurückzuführen; nun hätte er aber bloss die causae occasionles aufgedeckt, welche die Keime veranlassen, die in ihnen verkappte Zweckmässigkeit an den Tag zu legen, während diese selbst von Ewigkeit her vorhanden ist. Als Darwinist muss Weismann die Formen sämtlicher Organismen der Welt samt ihren Widersprüchen in jedem Keimplasma vorgebildet sein lassen; als consequenter Darwinist müsste er mit Häckel die Urzeugung annehmen und also jenes schreckliche Verhängnis auch auf die leblosen Atome ausdehnen. Wir haben also in der jüngsten Fassung des biologischen Problems eine Carricatur der Leibnizschen Mikrokosmen.

Wegen dieser Bedenken müssen wir dem Darwinismus trotz der grossen Popularität, mit der er sowohl auf den wissenschaftlichen Kathedern, als auch im gebildeten Publicum Europas aufgenommen wurde, kritisch gegenüberstehen und denselben nur soweit acceptiren, als er auf Erfahrung gebaut ist, nämlich *die Abstammung aller Individuen einer Gattung von nur einem Individuum und die eventuelle Entstehung neuer Gattungen durch den Gegensatz von Veränderlichkeit und Erblichkeit;* ob aber sämtliche Gattungen miteinander genetisch verwandt wären und ob die Zweckmässigkeit der Organismen durch die natürliche Zuchtwahl entstanden wäre, muss einstweilen dahin gestellt bleiben.[1])

Was nun den Menschen anbetrifft, bedarf es selbstverständlich keiner besonderen Beweisführung für das logische und genetische Verhalten des menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung; der Begriff Menschheit ist somit logisch nur ein Beziehungsbegriff, genetisch beruht dieses Verhältnis auf der gemeinsamen Abstammung

[1]) Vergl. Darwin: „The origin of species“; Liebmann, zur Analysis der Wirklickkeit „Platonismus und Darwinismus“; Weismann: „Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen“, „Das Keimplasma“, „Eine Theorie der Vererbung“, „Die Allmacht der Naturzüchtung“; Haacke: „Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale.“

Digitized by Google

aller menschlichen Individuen von *einem* im Sinne des Darwinismus. Wir haben also mit Häckel der monogenetischen Theorie gegenüber der polygenetischen zu huldigen.

Daraus ergibt sich ferner, dass die bei verschiedenen Denkern vorkommenden psychischen Verallgemeinerungen, wie allgemeine Vernunft bei Heraklit, volonté generale bei Rousseau, Gesamtwille bei Wundt und Volksseele in der Völkerpsychologie nur als Beziehungen, aber nicht als Wesenheiten zu acceptiren sind. Interessant ist die Vergleichung der Meinungen von Plato und Aristoteles in diesem Punkte. Nach Plato, dem Generalisten, sind die individuellen Seelen zwar nicht wie die Ideen ungeworden, aber doch schon während der Schöpfung von Demiurg geschaffen, weshalb sie schon vor der Geburt individuell sind und auch nach dem Tode individuell bleiben. Nach Aristoteles, dem Individualisten, dagegen ist wenigstens die oberste Seele ein Stück der allgemeinen Vernunft oder der Gottheit.

Digitized by Google

IV. Persönlichkeit und Gesellschaft.

11. Die Erfahrungswidrigkeit des einseitigen Personalismus.

Da wir bei der Analyse der Begriffe Individuum und Gattung den Begriff des Lebens zugrundegelegt haben, so macht der Mensch als Lebewesen selbstverständlich keine Ausnahme und alle für das Verhalten des Individuums zur Gattung im allgemeinen ermittelten Tatsachen und Theorien gelten unbedingt auch für das Verhalten des menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung. Selbst das sociale Verhalten beginnt nicht erst mit dem Menschen, sondern ist schon bei mehreren Tiergattungen, wie Bibern, Bienen, Ameisen, u. dgl. vorgebildet. Nur erheischt die Anwendung der bereits gewonnenen Principien auf „das sociale Verhalten des menschlichen Individuums zur menschlichen Gattung" eine eigene, vorsichtige Behandlung wegen der hohen Entwicklung des Menschen, zumal des Culturmenschen, und der starken Complicirtheit seiner Beziehungen, speciell seiner socialen Beziehungen, weshalb ein Mann wie Aristoteles in die Versuchung kam, in seinem Satze „*ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν*" das sociale Moment gar als differencia specifica des Menschen anzusehen. Die Behandlung dieser Seite des Universalienproblems ist noch aus einem anderen Grunde sehr schwierig und heikel, weil die vollständige Objectivität, jene unbedingte Garantie für die Erzielung sachgemässer Resultate, in Fragen, die das persönliche Wohl und Weh des Forschers betreffen, fast ausgeschlossen ist. Nachdem wir aber das Problem zunächst nach seiner erkenntnis-theoretischen, seiner naturphilosophischen und seiner biologischen Seite sine studio et ira beleuchtet haben, wird uns vielleicht eine unparteiische Uebertragung der erreichten Resultate auf das socialphilosophische Gebiet gelingen.

Da das menschliche Individuum einerseits seine Persönlichkeit und sein Eigenleben über Alles schätzt und in allen seinen Lebensäusserungen sein Ich in den Mittelpunkt des Interesses stellt, andererseits aber der menschlichen Gattung sein Dasein und seine Erziehung verdankt und all sein Tun und Lassen mit Rücksicht auf die menschliche Gesellschaft einrichten will und muss, so muss es sich

Digitized by Google

mit dem Vorrücken der praktischen Vernunft aus dem Dunkel der Instincte zum Lichte der Selbstbetrachtung über diesen Widerspruch Rechnung geben. Während der Gegensatz von Anschauung und Begriff recht eigentlich nur die Philosophen, die Antinomien von Atom und Masse, von Individuum und Gattung in erster Reihe die Naturforscher beschäftigt, ist der Gegensatz von Persönlichkeit und Gesellschaft jedermanns Sache. Wenn wir auch nicht immer über die Stellung der einzelnen Denker zur socialphilosophischen Seite des Universalienproblems unterrichtet sind, so sind wir doch sicher, dass alle sich darüber Gedanken machten; denn lange vor Beginn aller Philosophie wurde bereits über Egoismus und Altruismus nicht mit den leichten Waffen von Feder und Zunge, sondern mit Blut und Schwert gestritten. Trotzdem oder gerade deshalb finden wir hier am wenigsten consequent durchdachte und philosophisch begründete Theorien. Die socialen Verhältnisse, in denen der Denker lebt und unter denen er leidet, wirken auf ihn attractiv oder repulsiv: Rücksicht auf das Publicum, das für die sociale Frage mehr als für irgend etwas Interesse und Verständnis hat, seit Erfindung der Buchdruckerkunst auch Furcht vor der Censur lassen die sociologischen Gedankengänge kaum ausreifen, noch weniger ausstrahlen. Nur so erklären sich die unausgeglichenen Widersprüche zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie grosser Denker; und selbst dort, wo die politisch-sociale Ueberzeugung mit den übrigen Partien der Philosophie in Einklang steht, sind in der Regel diese nach jener zugestutzt.

Heraklit,[1]) der extreme Nominalist in der Naturphilosophie, hat, wie wir wissen, schon in der Physik seinen Standpunkt verlassen, noch mehr in der Sociologie. Consequenterweise ergibt der theoretische Phänomenalismus auf der praktischen Seite nicht nur die Unverbindlichkeit aller Normen für das Verhalten der menschlichen Individuen zu einander, also einen Personalismus[2]) — dieser würde bloss dem Atomismus entsprechen — sondern auch die Negation aller, auch der egoistischen Ethik. Aber Heraklit empfiehlt dem Volke, für seine Gesetze wie für seine Mauer zu kämpfen; er scheint vergessen zu haben, dass er einst auch die Mauer zu ewigem Flusse

[1]) Zu dieser wie zu allen folgenden historischen Angaben vgl. L. Stein: „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie" II. Abschnitt.

[2]) Dieser sonst nicht sehr häufig vorkommende Terminus wird hier zur genaueren Unterscheidung vom biologischen Individualismus gebraucht.

Digitized by Google

verurteilt hat. Wie soll nun den wirklichen Erscheinungen, also auch den menschlichen Individuen nichts Beharrliches zugrunde liegen, wohl aber den Gesetzen, die doch offenbar nichts weiter sind als Beziehungsformen des menschlichen Zusammenlebens? Dass aber das Volk verachtet und in den Dienst des abstracten Gesetzes gestellt wird, ist echt realistisch gedacht. Diese Auffassung vom Verhältnisse von Bürger und Staat ist jedoch nicht Heraklits Privatmeinung, sondern die Grundlage des antiken Staates und die gemeinsame Ueberzeugung der Conservativen aller Zeiten.

Während also bei Heraklit die Theorien über das Sein und über das Sollen weit auseinandergehen, stimmen die Principien der Sophisten für das Denken und für das Sollen vollständig überein. Wie sie in der Erkenntnistheorie nur die einzelnen Sinnesempfindungen als wahr acceptirten, so anerkannten sie in der Ethik nur die einzelnen Lustempfindungen als gut; ist aber schon für das Individuum der Moment ausschlaggebend, so kann selbstverständlich von einem bindenden Verhältnis unter den Individuen gar nicht mehr die Rede sein. Es mögen also selbst nach der historischen Würdigung, welche die ältern Sophisten im vorigen Jahrhundert erfuhren, die herben und bitteren Consequenzen der jüngeren Sophisten Thrasymachos, Kallikles und Polus noch so sehr gescholten werden, sie folgen alle zusammen mit logischer Notwendigkeit aus dem Protagoreischen Homomensurasatz und aus dessen Anwendung auf die Ethik, dass die Gebote und Verbote nicht *φύσει* sondern *νόμῳ* entstanden sind. Danach haben die Menschen von Natur aus miteinander nichts zu schaffen; ein jeder zieht seine eigenen Wege, interessirt sich für seine Nebenmenschen nur, insofern sie ihm als Mittel zu seiner eigenen Glückseligkeit dienen und schafft sie rücksichtslos weg, wenn sie ihm als Hindernisse entgegentreten. Der Staat ist also nicht nur keine Wesenheit, sondern nicht einmal eine wünschenswerte Beziehungsform; er ist bloss ein raffinirtes Mittel in der Hand der Klugen und Starken, um die Dummen und Schwachen zu unterjochen und auszubeuten. Der Kosmopolitismus von Euripides, des Sophisten unter den Tragikern, ist daher nicht positiv als Anstreben eines Bruderbundes der ganzen Menschheit, sondern negativ als Bruch mit dem eigenen Staat und mit dem Staatswesen überhaupt aufzufassen.

In der Sophistik begegnen wir zum erstenmale einer philosophischen Fassung der socialen Frage; denn Heraklit hatte bloss den bestehenden

Digitized by Google

aristokratischen Staat dogmatisch gutgeheissen; ebenso sind uns die Motive, die Phaleas bei seiner Forderung eines socialistischen Staates vorgeschwebt haben mögen, unbekannt, während der sophistische Personalismus tief philosophisch begründet ist. Es ist daher kein Wunder, wenn der von den Sophisten angeschlagene Ton noch lange nachklingt; denn trotz dem energischen Proteste Sokrates' gegen die Sophistik sagten sich auch seine Jünger, sowohl die lebenslustigen Kyrenaiker als auch die lebensüberdrüssigen Kyniker wie die Sophisten vom Staatswesen los; wir wissen bereits, dass sie auch erkenntnistheoretisch den nominalistischen Standpunkt vertraten. Obwohl es nun einerseits im Mittelalter selbst sonst an extremen Nominalisten nicht fehlte, andererseits die Renaissance gegenüber dem in demselben vorherrschenden Collectivismus den Wert der Persönlichkeit besonders betonte, so kehrte doch der sociologische Nominalismus in seiner sophistischen Unerbittlichkeit erst im XIX. Jahrhundert wieder. Aber auch jetzt kommt er mehr in der Form einer schöngeistigen Richtung (Romantik, Decadence, Ibsen, Tolstoy u. s. w.), als im Gewande einer philosophischen Lehre zum Ausdruck. Und wenn Fichte seine ganze Philosophie auf dem Ichbegriff aufbaute, so hat er doch nicht verabsäumt, wenn auch mit unzulänglicher Dialektik, das Individual-Ich in ein Welt-Ich umzustempeln und seine Socialphilosophie ist durchaus collectivistisch. Eine gewissermassen wissenschaftliche Formulirung fand er durch Max Stirner. Insofern nur die Sophisten, Kyniker und Kyrenaiker beim Egoismus stecken geblieben sind, so sind sie allein die eigentlichen Vertreter des extremen Personalismus. Als Ausgangspunkt dagegen benützen ihn noch viele andere Denker, so Hobbes in voller Uebereinstimmung mit seinem nominalistischen System, Spinoza im Widerspruch mit seinem amor dei, aber von Hobbes beeinflusst, ferner die englischen Naturalisten Mandeville und Bolingbroke und die französischen Materialisten Condillac, Helvetius, Lamettrie, Holbach, Cabanis u. a. m.; nur suchen alle, jeder nach seiner Art, auch die altruistischen Handlungen von dem Grundtrieb der Selbstliebe abzuleiten.

Aber in dieser scheinbar geringen Concession liegt bereits die Auflösung des Personalismus. Denn hat man einmal zugegeben, dass das menschliche Individuum wenigstens als Mittel zur Befriedigung seiner Selbstliebe andere Individuen gebrauchen muss, so hat man auch mit dem strengen Nominalismus, d. h. mit der

Digitized by Google

vermeintlichen Beziehungslosigkeit unter den Individuen gebrochen. Macht aber der Personalismus diese Concession nicht, so hat er den höchsten Grad von Skepticismus erreicht. Wir haben bereits die Undenkbarkeit der Beziehungslosigkeit für die Pflanzen- und Tierwelt, für die leblose Natur, ja sogar für die blossen Wahrnehmungen nachgewiesen; und nun sind wir beim animal sociabile angelangt, dessen Individuen auch im ausserstaatlichen Zustande durch tausendfache Fäden miteinander verknüpft sind, bei denen jedes Wort von einer besonderen Beziehung zur Vor- und Mitwelt zeugt und jede Miene ein reges Interesse für die Mitmenschen bekundet. Aber jene Zersetzungsform des menschlichen Wissens, der Nominalismus, hat sich kühn durch alle Stadien der Natur gegen die Wirklichkeit durchgearbeitet und ist ungescheut bis zum Gebiet des menschlichen Zusammenlebens vorgedrungen und in dasselbe eingedrungen.

Bezüglich der Frage, ob es ursprünglich altruistische Gefühle gibt, ist es keinem der genannten Denker gelungen, ohne bedeutende Sprünge allen menschlichen Handlungen egoistische Motive unterzuschieben. Wenn schon das Zurückführen aller Aufopferung für die Mitmenschen einerseits auf über das Grab hinausgehenden Ehrgeiz, andererseits auf Angewöhnung dieser Eigenschaften durch Cultur nicht ungezwungen geschieht, so ist doch die instinctive Liebe der Eltern zu ihren Kindern, die wir nicht nur mit allen Urmenschen, sondern auch mit allen Tieren teilen, ein schlagendes Argument für die Ursprünglichkeit altruistischer Gefühle bei Blutsverwandten. Blutsverwandte sind aber in absteigender Linie alle Individuen der menschlichen Gattung. Aber auch bezüglich desjenigen Tun und Lassens, welches man vielleicht ohne Gewaltsamkeit auf den eigenen Vorteil, resp. Nachteil des Handelnden zurückführen könnte, so geht es doch nur an für die Handlungen selbst, aber nicht für die begleitenden Gefühle. Genugtuung über vollbrachte Wohltat und Reue über das Gegenteil, Billigung fremder Tugenden und Missbilligung fremder Laster und alle Kategorien des Gewissens, die wir unmittelbar als wesentlich verschieden empfinden von denjenigen Gefühlen, die ein unverdientes Glück, bezw. ein unverschuldetes Unglück begleiten, lassen uns nicht an der Ursprünglichkeit der Gattungsliebe zweifeln. Man sieht übrigens nicht ein, welche logische Schwierigkeit veranlassen sollte, die Gattungsliebe auf die Selbstliebe zurückzuführen; ist doch auch diese als psychisches Phänomen nicht weiter erklärbar.

Digitized by Google

Welchen hohen Grad von Evidenz die Existenz der Nächstenliebe hat, kann man vielleicht auch daraus ersehen, dass selbst Hume, dieser kritische Allzermalmer, in diesem Punkte Halt machte und die sympathischen Gefühle bejahte. Wenn wir noch heute wie einst die Autorität für die entscheidende Instanz hielten, so wäre wohl auf Grund der Stellung Humes zu unserem Problem dasselbe als erledigt zu betrachten; aber seine Argumente sind hier nicht weniger stichhaltig als seine Persönlichkeit sonst ehrfurchtgebietend. *Es stehen also,* um das Gesagte zu resumiren, *nicht nur selbstische, sondern auch selbstlose Beziehungen unter den menschlichen und sogar unter den tierischen Individuen fest,* und der einseitige Personalismus muss als erfahrungswidrig bezeichnet werden. Wir kommen nun zur Kehrseite, zum einseitigen Socialismus.

12. Die Ungeheuerlichkeit des einseitigen Socialismus.

Wir wissen bereits, dass Sokrates gegenüber den sophistischen Einzelvorstellungen den Begriff des Begriffes geschaffen hat, um die durch die sophistische Skepsis ausser Curs gekommenen, moralischen Werte neu zu begründen. Denn, wenn wir auch nicht genau Bescheid wissen, ob bei den Sophisten der Sensualismus oder der Personalismus mehr in die Wage fällt, so kennen wir doch die auf das Praktische gerichtete Tendenz des Sokrates. Die Logik war ihm nur ein Vorhof der Ethik, die Allgemeinbegriffe nur Mittel, um die geschwundene, naive Sittlichkeit durch reflectirte Moralität zu ersetzen, wenn man diese Termini von Hegel acceptirt. Auf dieser Jagd nach Allgemeinheit musste sich der für die exclusiv nationalistischen Hellenen allumfassende Staatsbegriff selbstverständlich als willkommene Krücke darbieten. Bei der Besprechung der Logik Sokrates' haben wir auf den Widerspruch von Induction und Realismus hingewiesen;[1]) ein ähnlicher Widerspruch begegnet uns auch hier in der Socialethik einerseits und dem Utilitarismus andrerseits. Ist nämlich alles Rühmliche auf Lust, alles Verwerfliche auf Unlust zurückzuführen, so können die ethischen Objecte nur das Individuum oder die Individuen, aber keinerlei Gesamtheit sein; denn nur jene empfinden Lust und Unlust, mag man noch so viel von einem

[1]) Verg. S. 6. Der Rationalismus steht auch mit dem ethischen Intellectualismus von Sokrates in Widerspruch; denn die Menge, der das „Was" des Begriffes abgelauscht wird, ist sich doch offenbar dessen unbewusst und das letzte Kriterium der Sittlichkeit ist somit der moralische Instinct.

Digitized by Google

„Verletzen der Volksseele“ oder vom „allgemeinen Wohl“ sprechen. Mit seinem Tode für den Staat protestirte Sokrates wie keiner gegen den von ihm erfundenen Eudämonismus; denn seine Flucht aus dem Gefängnisse hätte keine menschliche Seele mit Recht kränken können; es ist hier der über alle Freuden und Leiden erhabene abstracte Staatsbegriff, dem sich Sokrates freiwillig opferte.

Erst von diesem Standpunkte aus können wir die „Republik“ Platos mit allen ihren Härten begreifen. Wenn nur ein sehr geringer Bruchteil der Bevölkerung an den Staatsgeschäften teilnehmen soll, wenn auch diesem durch die widernatürliche Weiber- und Gütergemeinschaft das Leben verbittert wird,[1]) so stehen doch alle drei Kasten der *ἄρχοντες, φύλακες* und *χρηματισταί* zusammen im Dienste des Staates und der sich in ihm realisirenden Ideen des Guten und der Gerechtigkeit. Noch schärfer prägt sich diese Gedankenrichtung im stoischen System aus. Wenn die Stoiker vom winzigen Stadtstaat Platos bis zu einem mächtigen Weltstaat vorrücken, so geschieht dies einerseits wegen der inzwischen durch Alexander den Grossen erfolgten Ausweitung des politischen Horizonts von Hellas, worauf L. Stein aufmerksam macht,[2]) andererseits aber auch deshalb, weil der eine Weltstaat ebenso gut zum stoischen Monismus passte, wie die vielen Gemeinwesen zum platonischen Generalismus. Aber auch im Weltstaat sind sowohl Selbstliebe als auch allgemeine Menschenliebe nur Mittel, die Tugend allein Selbstzweck. Die Lust ist als etwas Individuelles, wie die Stoiker ausdrücklich bemerken, ein *ἀδιάφορον*, nach manchen sogar verwerflich; deshalb war auch den Stoikern die Gesinnung Alles und die Handlung nichts. Dasselbe Princip liegt auch der Gesinnungsmoral des Apostels Paulus und des Reformators Melanchthon zu Grunde.

Dass die Staatsauffassung des ganzen Mittelalters in allen Bürgern nur Mittel zur Existenz und Blüte des „Gottesstaates“ erblickte, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Denn ob die Ghibellinen das Kaisertum verherrlichen oder die Welfen das Papsttum vergöttern, ob Machiavelli ein Monarchist ist, wie man gewöhnlich auf Grund seines „Principe“ annimmt, oder Republikaner, wie L. Stein mit besonderer Rücksicht auf seine „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ nachweist,[3]) ist uns in diesem Zusammen-

[1]) Vergl. Stein a. a. O., S. 207.
[2]) Vergl. Stein a. a. O., S. 220.
[3]) Vergl. L. Stein a. a. O., S. 281.

Digitized by Google

hange gleichgiltig. Darin stimmen alle Staatstheoretiker des Mittelalters und auch die allermeisten der Neuzeit überein, dass sie den Staat, die Kirche, die Republik oder, wie auch immer die Beziehungsform der menschlichen Individuen heissen mag, zum Selbstzweck erheben und diese zu Sklaven derselben erniedrigt; in diesem weiteren Sinne des Absolutismus ist Machiavelli ohne Zweifel sein typischer Vertreter, der crasse Ausdruck eines Gedankens, den man bei tieferem Eindringen in ihn wegen seiner Ungeheuerlichkeit nicht nur nicht rechtfertigen und würdigen, sondern kaum begreifen und in Worte kleiden kann.

Die Bürger sollen Mittel, der Staat Selbstzweck sein; es wäre aber interessant zu wissen, ob einer der Absolutisten diesen erhabenen Souverain, „Staat" genannt, für den die Millionen leben und sterben sollen, schon einmal von Angesicht zu Angesicht geschaut hat. Man könnte vielleicht erwidern, den Staat selbst nicht, wohl aber dessen Vertreter, den Kaiser, den Fürsten, den Präsidenten u. s. w. Dieser ist aber entweder von den beherrschten Millionen oder deren Vorfahren als Staatsvertreter eingesetzt oder hat kraft seiner physischen oder intellectuellen Ueberlegenheit die Staatsgewalt an sich gerissen. Im ersteren Falle ist es nicht zu begreifen, wie einer aus der Mitte des Volkes durch dessen Selbstbestimmung mit einem Male zum Selbstzwecke geaicht werden kann. Und die ungezählten Generationen der vorstaatlichen Zeit haben wohl alle nur deswegen gelebt, damit ihre späteren Nachkommen einen unter sich auf den Thron erheben und ihm die Krone aufs Haupt setzen! Im letzteren Falle kommt es noch seltener vor, dass dem einen Gewaltmenschen, oder richtiger „Seiner Majestät" von Seiten des gebändigten Volkes königliche Ehren zuteil werden, während alle anderen Gewaltmenschen, die sich ebenfalls die Krone anmassen und unter denen vielleicht mancher dem „Monarchen" in vielen Stücken überlegen ist, von demselben Volke als Hochverräter und Majestätsschänder verfolgt werden, nur weil jener oder gar einer seiner Urahnen in einem günstigen Zeitpunkte die Staatsruder in die Hand nahm. So sehr aber der Absolutismus bodenlos ist, wird er doch bekanntlich von den meisten Völkern der Erde in der Praxis und von ihren Gelehrten in der Theorie vertreten; denn auch die constitutionell regierten Staaten und selbst viele Republiken, namentlich die antiken, huldigen dieser Anschauung, nur verehren sie nicht einen sichtbaren Menschen, sondern ein unsichtbares Phantom, das sie „Staat", „Republik",

Digitized by Google

„la patrie“ u. s. w. nennen. Alle stimmen nämlich darin überein, dass sie ein System von Beziehungen, welche menschliche Individuen zu ihrem Nutzen mit einander knüpfen, substantialisiren und hinterher auf diese vermeintliche Wesenheit allen moralischen Wert der an diesen Beziehungen beteiligten Personen übertragen, um diese selbst zu Sklaven derselben herabzuwürdigen. Die chauvinistischen Republikaner bleiben bei der Concretisirung des abstracten Staatsbegriffes stehen, die conservativen Monarchisten gehen noch einen Schritt weiter, indem sie den allen Bürgern entzogenen Wert wieder auf einen derselben übertragen.

Geht man auf diese Weise der Idee des Socialismus auf die Spur und findet sie in der Personification irgend einer Beziehungsform unter den menschlichen Individuen, gleichviel wie sie heisst, im Postulat, dass die Menschen ihre Institutionen nicht für sich, sondern für die denselben zugrundeliegende Idee ins Leben rufen und ihre Handlungen nach dieser einrichten: so ist Kant, dieser moderne Stoiker, ein vollendeter Socialist. Ob er „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Socialismus“ [1]) ist, kann uns hier nicht interessiren; denn der officielle, von Marx begründete Socialismus unserer Tage ist in seiner letzten Wurzel selbst Personalismus. Ihm ist die Vereinigung aller Menschen zu einer Associativproduction oder gar zu einer gemeinsamen Tafel (Communismus) nicht Selbstzweck, sondern bloss Mittel zur Befriedigung der individuellen Bedürfnisse, zur Förderung der persönlichen Glückseligkeit, weshalb wir auf ihn erst in einem passenden Zusammenhange zurückkommen. [2])

Anders denkt darüber der Rigorist Kant; persönliches Interesse und individuelle Lust müssen wenigstens für die sensibele Welt aus der Ethik wie aus der Aesthetik streng verbannt werden; der Götze, den wir anbeten sollen, heisst nun allerdings nicht mehr Staat oder Kirche, er wird auf den „kategorischen Imperativ“ getauft. Die intensiven moralischen Gefühle von Kant lassen ihn nicht die Knechtung eines Menschen durch den andern gutheissen; vielmehr darf nach ihm kein menschliches Individuum als blosses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck gebraucht werden. Folgerichtig müsste es aber heissen: keines darf als Zweck gebraucht werden; denn wir sollen nicht alle gleiche Herren, sondern alle gleiche Diener

[1]) Worte H. Cohens, Einleitung zur 5. Aufl. zu Langes Geschichte des Materialismus 1896, S. LXV.

[2]) S. 66 ff.

Digitized by Google

eines vermeintlichen Vernunftgebotes sein. Aus der Vergleichung der menschlichen Handlungen ergibt sich aber nur, dass wir eine Zuneigung zu Allem, was irgend einem menschlichen Individuum nützt und eine Abneigung vor Allem, was irgend jemand schadet, haben; dagegen kennen wir keine absolut gute oder absolut schlechte Handlung, die wir ohne Rücksicht auf irgend ein Individuum billigen oder missbilligen. Ausser dem Kant geistesverwandten Plato wird keiner die Dichter als Lügner verdammen oder hinter Täuschungen der Kinder zu pädagogischen Zwecken Betrug wittern. Man tut vielleicht noch besser, wenn man den Zweckbegriff aus Kants Ethik ganz ausschliesst; denn die menschlichen Handlungen sind bei ihm nicht Mittel zur Erreichung irgend eines Zweckes, sondern Wirkungen einer gemeinsamen Ursache, des allen Menschen innewohnenden kategorischen Imperativs. Das ist aber das Extrem des socialphilosophischen Realismus.

Diese Gedankenrichtung wird auch in der klassischen Philosophie Deutschlands mit Ausnahme von Schopenhauer, der wieder zum Utilitarismus abschwenkt, vertreten und liegt besonders der Ethik Wundts zugrunde. Der Gattungsbegriff, dem die menschlichen Individuen oder die vergänglichen Offenbarungen des „Gesamtwillens“ dienen sollen, repräsentirt sich uns bei Wundt als „öffentliche Wohlfahrt“, „allgemeiner Fortschritt“, „humane Zwecke“ und „objective Werte“. Das sind aber nur moderne Einkleidungen des altstoischen Tugendbegriffes und die „führenden Geister“ sind die altstoischen „Weisen“.

Diese Betrachtungen führen uns endlich zu einer grossen Ketzerei, auch Nietzsche, zu dem alle litterarischen Individualisten mit Ehrfurcht emporblicken, zu denjenigen Socialisten zu zählen, welche alle menschlichen Individuen in den Dienst eines Abstractums stellen. Wir wissen von vornherein, dass Nietzsche nicht einen gewöhnlichen, sondern einen eigentümlichen, aristokratischen Anarchismus vertritt.[1]) Das Princip der socialen Ungleichheit stimmt nun allerdings zum Individualismus; denn in den bereits behandelten Partien unseres Problems waren wir dazu gelangt, den Gegensatz von Realismus und Nominalismus auf die Frage: Identität, Gleichheit oder Ungleichheit hinauslaufen zu lassen; es muss also auch in der Consequenz des ethischen Individualismus die sociale Ungleichheit liegen. Vom individualistischen Standpunkte ist jedoch die sociale

[1]) Vergl. L. Stein a. a. O., S. 505.

Digitized by Google

Ungleichheit nur im passiven, aber keineswegs im activen Sinne berechtigt; d. h. es müssen zwar weder Durchschnittsnaturen gezüchtet werden, noch die besser Begabten und reicher Begüterten die Vorteile ihrer Talente bezw. ihres Vermögens mit den Geringeren und Aermeren teilen: dass aber diese jenen sich opfern sollen, dass das Volk nur ein Umschweif der Natur ist, zu sechs, sieben grossen Männern zu kommen, setzt offenbar die Einheit des Menschengeschlechts und die bruchstückartige Natur jedes Individuums voraus. Deshalb befürwortet auch der Socialist Plato die Sklaverei, während sich die anarchistischen Sophisten gegen dieselbe auflehnten. Nietzsches „Uebermensch" unterscheidet sich nur dadurch von Machiavellis „Fürsten", dass dieser das Volk durch intellectuelle Ueberlegenheit hintergehen, jener durch physische Uebermacht vergewaltigen soll. Aber selbst diese paar Herrenmenschen sollen doch in ewiger Aufregung und Zerrüttung leben. Ohne nun auf die Detailfragen einzugehen, wie sich diese sechs, sieben zu einander verhalten sollen und wie man diese Uebermenschen züchten kann, so betont doch Nietzsche ausdrücklich, dass nicht die Gewalttäter, sondern die Gewalttätigkeit der letzte Zweck des „Sittlichen" ist, dass sich auch jene sich selbst d. h. ihrer eigenen Grausamkeit opfern müssen. Es kann also bei Nietzsche ebensowenig von einem Individualismus die Rede sein, als bei Plato; nur müssen hier alle menschlichen Individuen der Idee des Guten, dort der Idee des Bösen dienen. Wenn man aber zwischen Ormuzd und Ahrimann zu wählen hat, so entscheidet man sich doch eher für den ersteren.

13. Die gesellschaftlichen Institutionen im Dienste der persönlichen Glückseligkeit.

Wir haben nun gesehen, dass sich extremer Nominalismus und extremer Realismus in der Sociologie noch weniger halten können als in Erkenntnistheorie, Naturphilosophie und Biologie. Aus der Kritik der Extreme ergibt sich aber von selbst der wahre Wert der ethischen Allgemeinbegriffe und der gesellschaftlichen Institutionen, einschliesslich des Staates; jene sind teils egoistische, teils altruistische Beziehungen unter den menschlichen Individuen im potentiellen Zustande, diese ihr positiver Niederschlag. Da sich nun alle Versuche, für die Sittlichkeit eine andere Ableitung als die utilitaristische zu finden, als unhaltbar erweisen, so sind alle positiven Beziehungen mit Lust, alle negativen mit Unlust verbunden;

Digitized by Google

d. h. es strebt der Mensch nur das an, was ihm oder andern menschlichen Individuen nach seiner Meinung Lust bringen kann, und flieht nur das, was eventuell irgend einer Menschenseele Unlust verursachen kann. Gilt es nun, den Staat auf seine Existenzberechtigung und seine Echtheit zu prüfen, so kann es keinen andern Massstab dafür geben, als denjenigen der relativ grössten Glückseligkeit der Personen, die sich an ihm beteiligen sollen.

Im allgemeinen entsprechen nun die fortgeschrittenen Staaten unserer Zeit der sich aus der Wissenschaft ergebenden Forderung, die Individuen als Wesenheiten und die Institutionen als ihre Beziehungsformen zu betrachten, indem sie einerseits jedem Bürger freien Lauf lassen und die Möglichkeit zur selbständigen Entfaltung seiner physischen und psychischen Kräfte gewähren, andrerseits aber auch die Beziehungen unter den verschiedenen Persönlichkeiten regeln und jede unter diesen an schädlichem Eingreifen in eine fremde Interessensphäre verhindern. Um jedoch die Existenz der socialen Frage, d. h. eines durch die bestehende Gesellschaftsform bedingten Mangels an Lebensmitteln in Abrede zu stellen, muss man entweder das Uebel leugnen oder mit Malthus die Natur wegen ihrer ungenügenden Production dafür verantwortlich machen. Aber einerseits fliessen die Tränen der Notleidenden zu reichlich und ihre Klagen klingen zu schrill, um davor Augen und Ohren schliessen zu können; andererseits protestirt die Statistik laut gegen die Anklage der Natur; denn abgesehen von einer denkbar zweckmässigern Ausbeutung derselben liefert sie schon jetzt die Mittel zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse in Ueberfluss. Es kann also kein Zweifel sein, dass unsere Institutionen in irgend einer Weise reformbedürftig sind.

Von diesem Standpunkte ausgehend, entwickelten sich nun zwei grosse, sich teils befehdende, teils berührende Bewegungen: Der Socialismus und der Anarchismus. Wir kennen bereits die extremen Formen dieser beiden Anschauungen und wissen, dass sie sich diametral gegenüberstehen, indem die eine die menschlichen Individuen, die andere die menschliche Gattung ignorirt. Ganz anders verhält es sich mit den modernen Bewegungen: Der Socialismus gibt vor, der Gattung eine solche Verfassung zu geben, bei der die Individualinteressen volle Berücksichtigung finden, und der Anarchismus will die Individuen befreien mit der Voraussetzung, dass sie ihren Gattungsgefühlen treu bleiben oder gar noch treuer werden.

Digitized by Google

Sind nun die extremen Formen des Platonischen Socialismus und des sophistischen Anarchismus mit dem Gegensatz von Sein und Werden zu vergleichen, so entsprechen die milderen Formen derselben dem Gegensatz von Substanz und Monade.

Der auf französischer Seite von Saint-Simon, Fourier und Louis Blanc, auf deutscher Seite von Marx, Engels und Lassalle begründete Socialismus sucht das sociale Uebel dadurch zu beseitigen, dass er die freie Handelsconcurrenz, deren unausbleibliche Folge die ungleiche Verteilung der Lebensmittel unter den menschlichen Individuen ist, abschaffen und eine gemeinsame Production für die ganze Gesellschaft nach den Principien von Gleichheit und Freiheit einführen will.

Obwohl nun Gleichheit und Freiheit seit der französischen Revolution das gemeinsame Ideal aller Unzufriedenen geworden sind, so sind sie doch eher These und Antithese als zusammengehörige Begriffe. Sind die Menschen von Natur aus gleich, so ist Freiheit nur ein leerer Schall; denn Freisein heisst anders machen können und anders werden können. Sind sie aber von Natur aus ungleich, so bedeutet eine künstliche Herstellung der Gleichheit eine gewaltsame Unterdrückung der Freiheit. Die Freiheit kann also im socialistischen Staat nur darin bestehen, dass ein menschliches Individuum nicht durch ein anderes willkürlich geknechtet wird; wohl aber müssen alle Bürger gleich ihre Freiheit zu Gunsten der allgemeinen Wohlfahrt opfern. Nun fragt es sich aber, ob eine solche allgemeine Wohlfahrt, bei der die Menschen zu lebendigen Maschinen degradirt werden, auch der persönlichen Glückseligkeit zu Gute kommen würde; denn die Existenz eines generellen Glückes haben wir bereits mit Rücksicht auf den individuellen Charakter der Lust- und Unlustgefühle abgelehnt. Wenn man sich auf den Boden der materialistischen Geschichtsauffassung von Nietzsche und Marx stellt und mit Ratzenhofer [1]) alle socialen Vorgänge vom Stoffwechsel ableitet, so kann das Material zu diesem biologischen Process vielleicht am besten in einem socialistischen Staat viribus unitis hergestellt werden. Aber die vielen Religions-, Cultur- und Freiheitskämpfe, die uns von der hohen Bedeutung der geistigen Momente für das menschliche Herz beredtes Zeugnis ablegen, lassen sich nicht leicht dialektisch umdeuten. Es kann übrigens jeder durch unmittelbare Beobachtung seines Innern erfahren, dass ihn die

[1]) Die sociologische Erkenntnis, S. 106 ff.

Digitized by Google

„ideologischen Momente“ viel mächtiger bewegen als die Nahrungssorgen.[1]) Aber selbst bei diesen trägt vielleicht die Sorge um die Nahrung mehr zum menschlichen Glück bei als diese selbst; denn nur Streben ist Leben, die Ruhe und Sorglosigkeit aber ist nicht viel besser als der Tod. Im socialistischen Staat sind aber alle Zielpunkte für das menschliche Streben beseitigt, nach der materialistischen Geschichtsauffassung erst recht beseitigt; es kann deshalb in diesem Idealstaat Alles sein, nur kein glückliches Menschenherz. Wenn wir aber auch von dieser idealen Seite des Problems absehen und nur die eine Tatsache festhalten, dass es schon im biologischen Sinne keine zwei gleichen Individuen gibt, so muss uns das Gleichheitsideal als Kampf gegen die Natur erscheinen, der keine Aussicht auf Erfolg haben kann.

Wir wollen uns nun das Gegenstück des Socialismus ansehen. Wie dieser in der Handlungsfreiheit, so erblickt der Anarchismus im Staatszwang den Ruin der Menschheit. Von den officiellen Anarchisten ist Max Stirner mit seinem Wahlspruch „Mir geht nichts über mich“ der einzige, der sich zum rücksichtslosen Personalismus bekennt, während die eigentlichen Schöpfer und Leiter der anarchistischen Partei Bakunin, Krapotkin und Reclus nicht mit den Sophisten einen natürlichen Egoismus, sondern mit Aristoteles und über diesen hinaus eine weitgehende Sociabilität der menschlichen Natur voraussetzen. Mag auch der praktische Anarchismus, dessen blosser Name schon wie einst der Name des Teufels mit Angst erfüllt, in einem Schema des bunten Parteigewimmels unserer Zeit die äusserste Linke bilden, die ihm zugrundeliegende Theorie erweist sich einer kalten und sachlichen Betrachtung bloss als Verlängerung der Linie, die von der absoluten Monarchie über die constitutionelle Monarchie zur Republik führt, rundweg als Streben nach einem grösseren Mass von Freiheit. Der Anarchismus leugnet nicht die natürlichen Beziehungen der menschlichen Individuen, sondern überschätzt sie; er will nicht die Gesellschaft atomisiren, sondern hält bloss ihr Zwangsinstitut, den Staat, für überflüssig.

Gerade umgekehrt macht es Hobbes; der Ultranominalist in seinem ganzen Systeme geht auch in seiner Socialphilosophie von demselben personalistischen Standpunkte aus wie die Sophisten (homo homini lupus), hält aber gerade deshalb das unbeschränkte

[1]) Vergl. L. Stein a. a. O., S. 179.

Digitized by Google

Königtum für die beste Regierungsform, weil nur dieses die Wölfe bändigen kann. Hobbes und der moderne Anarchismus stimmen also darin überein, dass sie von einem Extrem ausgehen, um zum zweiten zu gelangen, nur in entgegengesetzter Richtung — ein ungemein interessantes Gedankenspiel! Aber beide Systeme sind auch mit demselben innern Widerspruch behaftet. Wenn die rechtlichen Gefühle des Menschengeschlechts so mächtig sind, dass wir einer ihnen zur Seite stehenden organisirten Gewalt, Staat genannt, ruhig entraten können, so begreifen wir nicht, warum die Anarchisten ihre „Propaganda der Tat", die schrecklichste aller Gewalten entfaltet haben, nur um das primitivste Menschenrecht, die Freiheit, auszufechten? Und wenn nach der anarchistischen These alle Regierenden des Todes schuldig sind, so müssen es doch vor allen die Anarchisten selbst sein! Aehnlich können wir gegen Hobbes fragen, wenn diese Wölfe schon soviel sittliche Kraft besitzen, dass sie sich zu einem Staatsvertrag zusammentun und einem aus ihrer Mitte alle ihre Rechte, d. h. alle ihre Gewalt übertragen, um sich sodann von dessen Willkür bis zum Tode knechten und knebeln zu lassen: so ist doch wohl denkbar, dass sie das viel leichtere Joch der blossen Gerechtigkeit eher ertragen würden! Hobbes scheint vergessen zu haben, dass diese Concentrirung aller Macht in einer Hand nur eine Metapher ist, dass diese in Wirklichkeit nur in dem Gehorsam der Bürger besteht, der jeden Augenblick versagen kann; aber das Stück englischer Geschichte, das sich vor seinen Augen abspielte, hätte ihn daran erinnern können. Die Unterdrückung und Vergewaltigung der Millionen durch einen, der in der Regel nicht besser, oft aber auch viel schlechter ist als jene, ist ebensowenig geeignet, dieselben zu bessern und zu veredeln, wie das Lebenszeichen, das der Anarchismus von Zeit zu Zeit durch einen Meuchelmord von sich gibt, die Menschheit für sein „Ideal" zu gewinnen. Vielmehr hat der monarchische Druck nach dem principium coincidentiæ oppositorum den Anarchismus erzeugt und die anarchischen Schrecken führen wieder dem Monarchismus neue Lebenskraft zu.

Stellen wir einerseits den beiden extremen Voraussetzungen von der engelartigen Gutmütigkeit und der teuflischen Böswilligkeit der Menschennatur die Wirklichkeit entgegen, dass wir weder Engel noch Teufel sind, sondern einfach Menschen, und lassen andrerseits beide berechtigten Forderungen Freiheit und Sicherheit miteinander

Digitized by Google

balanciren, so ergibt sich als goldene Mitte eine Gesellschaftsform mit unbeschränkter Freiheit der Personen und unbedingter Sicherheit vor gegenseitiger Vergewaltigung. Um aber diese Trennung streng durchzuführen, muss man alle positiven Bestandteile der Cultur wie Religion und Moral, Wissenschaft und Kunst und namentlich Handel und Verkehr aus dem Staat, d. h. aus dem Zwangssystem der Gesellschaft ausscheiden und dieser selbst überlassen. Die segensreiche Trennung von Staat und Kirche muss auch auf alle positiven Bestandteile der Cultur ausgedehnt und der Staat auf die negative Function des Rechts beschränkt werden. Zu diesem Zwecke muss man aber vor allen Dingen Recht und Moral auseinanderhalten; diese unterscheiden sich dadurch, dass das erstere verbietet, jemandem zu schaden, und die letztere empfiehlt, jedem zu nützen. Recht ist also der negative, Moral der positive Pol der Ethik, und von der Schopenhauerschen Doppeldefinition der Moral „neminem laede, quemque juva" ist nur die letztere richtig für die Moral im engeren Sinne, während die erstere eigentlich Definition des Rechts ist.

Ist das positive Eingreifen des Staates in die Individualinteressen, also der politische Druck, auf ein Minimum, wenn möglich auf Null zu reduciren, so ist seine negative Seite, die consequente und strenge Durchbildung des Rechts auf ein Maximum zu bringen. Denn die Lösung der socialen Frage ist nicht auf dem Wege der Socialisirung der menschlichen Individuen durch die Moral, sondern in der entgegengesetzten Richtung, in einer besseren Individualisirung der menschlichen Gesellschaft durch das Recht zu suchen.

Geht man nämlich dem socialen Uebel auf die Spur, so findet man den Sitz desselben nicht im Mangel an Wohltätigkeitssinn, sondern in der mangelhaften Rechtspflege, dass noch heute Ausbeutung und Knechtung unbestraft betrieben werden. Die Natur liefert die Mittel zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse in Hülle und Fülle; nur sollten die Menschen einander ungestört zugreifen lassen. Der Gegensatz vom Socialismus und Personalismus findet also seine Synthese in dem von L. Stein vertretenen Rechtssocialismus, und die der menschlichen Natur abgelauschte Formel heisst: „Individualismus der Personen, Socialismus der Institutionen". *Das Recht soll vom Staate möglichst verschärft und die Moral der Erziehung durch die Gesellschaft überlassen werden. Der staatliche*

Digitized by Google

Imperativ lautet: suum cuique, der gesellschaftliche Optativ: tuum cuique.

Das Verhalten von Persönlichkeit und Gesellschaft wäre nun nach seinen verschiedenen Seiten teilweise beleuchtet; wie verhalten sich aber die verschiedenen Gesellschaften zu einander?

Es liegt nun auf der Hand, durch den Gegensatz von Veränderlichkeit und Erblichkeit auch die Differenzirung des Menschengeschlechts in Rassen, Sprachstämme, Nationen u. s. w. zu erklären, wofür die Geschichte glaubwürdiges Zeugnis abgibt. Nur wird dieser Tatsache zu viel Wichtigkeit beigemessen von Seiten des Nationalismus im Kampfe gegen den Kosmopolitismus. Die Abstammung ist allerdings ein Factor in der Gruppirung der menschlichen Gesellschaften innerhalb der Menschheit, aber ein sehr untergeordneter; eine viel grössere Rolle spielen dabei die culturlichen Momente des Menschen: Staat und Religion, Sitte und Moral, Wissenschaft und Kunst, vor allem aber Sprache und Literatur. Bekanntlich gibt es heutzutage keine unvermischte Nation; selbst das relativ reinere jüdische Volk hat in sich die Gibeoniten, Samaritaner, Edomiten und Khazaren hinter einander aufgenommen. Wenn wir also sagen: Die römische Nation sei ausgestorben, die deutsche lebe fort; so heisst es: die römische Cultur gehört der Geschichte, die deutsche der Gegenwart an. Culturliche Errungenschaften legen aber den Weg von dem Individuum zu den Individuen nicht immer durch Vererbung von Vater auf Sohn, sondern hauptsächlich durch Mitteilung von Lehrer auf Schüler zurück. Dieses letztere Moment ist allerdings ein Privilegium des Menschengeschlechts; ein Wolf kann nicht etwa durch Naturalisation oder Taufe zum Schaf werden, der „Feind" aber kann wohl durch derartige Mittel zum Mitbürger und Bruder werden.

Von diesem Gesichtspunkte aus erweist sich der Nationalismus als eine engherzige Spiessbürgermoral; denn *alles Wahre und Gute, alles Schöne und Erhabene, das sich ein winziges Völklein oder ein einzelnes Individuum auf irgend einem Winkel der Erde erarbeitet hat, soll nach Möglichkeit Gemeingut der ganzen Menschheit werden.* Und die im Laufe der Jahrtausende meistens durch Gewalt und Willkür gezogenen Grenzlinien zwischen Staaten haben eine Existenzberechtigung nur zwischen zwei Staaten, von denen der eine besser regirt wird als der andere und zwar nur von Seiten des ersteren, nicht aber zwischen zwei gleich schlecht oder gleich gut regirten

Digitized by Google

Staaten. Es ist deshalb nicht zu bedauern, dass durch die im 19. Jahrhundert erfundenen, weltumgestaltenden Verkehrsmittel (Eisenbahn und Dampfschiff, Telegraph und Telephon) die Nationen einander näher gerückt sind und sich gegenseitig kennen und schätzen gelernt haben. Im weiteren Verlauf der Geschichte dürfte wohl der Kosmopolitismus über den Nationalismus den Sieg davon tragen.

Digitized by Google

Corrigenda.

Seite 17, Z. 2 v. u. statt *ôei* lies *ôει*.
„ 24, Z. 5 v. o. statt *eigentliche* lies *officielle*.
„ 25, in Anm. 2, Z. 2 v. u. lies Komma vor sehr.
„ 40, Z. 18 v. u. lies Komma vor aber.
„ 42, Z. 4 v. u. statt *Elemente* lies *Elementen*.
„ 50, Z. 5/6 v. o. statt *unsere Standpunkte* lies *unseren Standpunkt*.

gegenseitigen Beziehungen.

14 s

Von

Dr. Herrmann Klein

aus N. Sálló (Ungarn).

BERN

Druck von Scheitlin Spring & Cie.

1904

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXVII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Individual- und Sozialethik

in ihren

gegenseitigen Beziehungen.

14 S

Von

Dr. Herrmann Klein
aus N. Salló (Ungarn).

BERN
Druck von Scheitlin Spring & Cie.
1904

Digitized by Google

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. Ludwig Stein in Bern

in dankbarer Verehrung gewidmet.

Digitized by Google

Einleitung.

Individualismus und Sozialismus, diese zwei Worte charakterisieren die Probleme, die unsere Gegenwart beherrschen. Im Fürstenschloss, in der Bauernhütte, beim schwirrenden Triebrad unserer Industriestätten, wie beim leisen Geräusch der schreibenden Feder im stillen Studierzimmer, überall findet die grösste Frage des menschlichen Fortschritts ihren Widerhall. „Was will das werden?", fragt besorgt, in das Wirrsal der sich bekämpfenden Interessen schauend, der berufene und unberufene Deuter der Zukunft. Der durch eine lange Bahn der Entwicklung zum Durchbruch gelangte Sozialismus hat eine Reaktion heraufbeschworen, an deren äussersten Flügel der radikalste Individualismus steht. Hat der extreme Sozialismus den Menschen jeglicher Selbständigkeit beraubt und ihn als ein winziges Glied in die grosse Weltenmaschine eingereiht; spricht die sozialistische Auffassung dem Individuum jegliche selbständige Bedeutung ab und lässt sie es nur als ein winziges Atom im Aggregat, von dem allein es seine Bedeutung erhält, gelten, so existiert für den Individualismus nur der Einzelmensch. Der einerseits durch einen Aufschwung der Biologie, anderseits durch eine verfeinerte und ausgebildete Technik hervorgerufene kollektivistische Zug unserer Zeit hat eine scharfe Opposition hervorgerufen, die in ihrer Erbitterung die guten und berechtigten Seiten des Sozialismus nicht sieht und so das Kind mit dem Bade ausschüttet. Die Empörung darüber, dass man es gewagt hat, dem isolierten Individuum die Daseinsberechtigung abzusprechen, dass man das Individuum zum Atom herabwürdigte, hat auf der anderen Seite zu einem anderen Extrem geführt. Man wehrt sich dort aus Leibeskräften gegen die Einsargung des Individuums in einen Mechanismus oder Organismus und man kämpft mit dem Mute der Verzweiflung gegen die Omnipotenz der Gesellschaft. Man will das Individuum nicht zum Mittel herabwürdigen lassen, wenn es als Selbstzweck gelten kann.

Zwischen diesen beiden Parteien soll nun die Wissenschaft entscheiden. Der Ethik fällt die Aufgabe zu, die Ansprüche der beiden Parteien auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Die Ethik kann aber nur dann den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, wenn sie alle Erscheinungen des sittlichen Lebens berücksichtigt. Die nötigen Bausteine liefert ihr die Soziologie, die wieder die

Digitized by Google

Resultate der Ethnographie und Kulturgeschichte verarbeitet. Aus dem Tatsachenmaterial entwickelt sie dann die einzelnen Normen und Gesetze. Ihr liegt es daher auch ob, die Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft auf die präziseste und prägnanteste Formel zu bringen und für das Verhalten der Einzelnen zur Gesamtheit eine Richtschnur zu finden. Die Ethik kehrt somit wieder in das Leben zurück, aus dem man sie hinausgeführt hat. Man trat früher an die Ethik mit von vorneherein feststehenden metaphysischen Annahmen heran und man kümmerte sich wenig darum, ob das Leben diese Annahmen rechtfertige. Man schuf Imperative für das Leben, ohne dieses Leben überhaupt zu kennen. Das Leben entsprach denn auch in Wirklichkeit nicht dem Bilde, das die dogmatisch-rationalistischen Ethiker sich von ihm machten und so hörte denn auch nach und nach die befruchtende Wechselwirkung von Wissenschaft und Leben auf. Die moderne Ethik hat sich denn auf sich selbst besonnen und hat erkannt, dass, wenn sie die Daseinsberechtigung nicht verlieren soll, sie die Resultate der Soziologie verwerten müsse, um wieder gestaltenden Einfluss auf das Leben ausüben zu können. Wir haben daher in unserer vorliegenden Abhandlung, die ihre Entstehung einem Preisausschreiben der hohen philosophischen Fakultät zu Bern verdankt, versucht, im ersten Kapitel eine Uebersicht über die Resultate der Soziologie in Betreff unseres Problems, wie sie sich uns in den verschiedenen Methoden darbieten, zu geben, und erst dann die ethischen Seiten unseres Problems behandelt. So wird denn das erste Kapitel das Problem „Individuum und Gesellschaft in der Soziologie" behandeln, das zweite und dritte Kapitel die verschiedenen Richtungen des Individualismus und des Sozialismus in der Ethik und endlich das Schlusskapitel die Resultate, die wir gewonnen, veranschaulichen. Es war uns nicht darum zu tun, in unserer Abhandlung Partei für irgend eine Richtung zu ergreifen, denn das sei schon hier ausgesprochen, wir halten sowohl den extremen Individualismus als auch den extremen Sozialismus für unberechtigt, sondern es war uns lediglich darum zu tun, die gegenseitigen Beziehungen zwischen diesen sich bekämpfenden Lebensanschauungen aufzudecken und den Nachweis zu führen, dass ein Ausgleich möglich ist und wir glauben damit die Intentionen der verehrlichen Preisausschreiber richtig gedeutet zu haben.

Digitized by Google

I.

Erstes Kapitel.

Individuum und Gesellschaft in der Soziologie.

a) Die organische Methode in der Soziologie.

Der Fortschritt in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, den das vergangene Jahrhundert gezeitigt hat, ist auf fast alle Zweige wissenschaftlichen Denkens von Einfluss und so auch für die sozialwissenschaftliche Forschung bedeutsam gewesen.[1] Der Aufschwung der Biologie hat *Spencer* die Anregung zu einer biologischen Auffassung der Gesellschaft gegeben.[2] Nach dieser Auffassung ist die Gesellschaft ein Naturwesen, analog dem physischen Organismus und untersteht dem Entwicklungsgesetz, das die ganze Natur beherrscht. Bald steht Spencer nicht allein. Der Deutschrusse *P. von Lilienfeld* stellt eine naturwissenschaftliche Theorie der Gesellschaft auf; die von Spencer behauptete Analogie zur Kongruenz übertreibend.[3] *Schäffle* hat die Ausführungen Spencers ergänzt, ohne grundsätzlich über diese hinauszugehen. A. *Fouillée*, einer der feinsinnigsten Soziologen Frankreichs sucht eine Uebereinstimmung der biologischen und soziologischen Tatsachen im weiteren Umfange als Spencer nachzuweisen, in bedeutsamen Fragen von ihm und seinen Ansichten abweichend, jedoch im Prinzip den gleichen Weg gehend. Renée *Worms* und Guillaume *Degreef*, deren Ansichten wir noch kennen lernen werden, entnehmen gleichfalls aus der Biologie die Gesetze der sozialen Entwicklung und suchen einige Punkte der Analogie in ein neues Licht zu setzen. O. *Ammon* will die soziale Entwicklung unter die Sätze der Lehre Darwins fassen. *Espinas* endlich hält das soziale Bewusstsein für ein Ich analog dem Einzelbewusstsein.

Da die biologische Richtung in der Soziologie durch Spencer inauguriert wurde und auch seine Nachfolger im Prinzip mit ihm

[1] Vgl. hierüber *Exner*, Adolf. Ueber politische Bildung 6. Ausg. 1892. S. 19.

[2] Vgl. *Stein*, L. Die soz. Frage im Lichte der Philosophie. Sttgrt. 1897. S. 490.

[3] Vgl. besonders die Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie von Lilienfeld. Berlin 1898.

Digitized by Google

übereinstimmen, so wollen wir diese Methode an der Hand Spencers kennen lernen. Der grundlegende Gesichtspunkt, auf dem sich die Soziologie Spencers aufbaut, ist die Auffassung der Gesellschaft als Organismus.[1] Die Gesellschaft ist ein Naturwesen analog allen anderen Naturwesen, sie ist nicht, sondern sie wird, sie hat sich entwickelt, aber sie ist nicht gemacht. Die soziale Entwicklung ist nur eine Form der überorganischen Entwicklung, bestehend in allen jenen Prozessen und Produkten, welche die koordinierten Tätigkeiten zahlreicher Individuen zur Voraussetzung haben, und für diese gilt das gleiche Gesetz wie für die Entwicklung der organischen und anorganischen Welt.[2] Spencer sucht nun zu zeigen, dass die Gesellschaft in der Tat als ein Organismus aufzufassen, dem natürlichen Organismus analog ist. Die Gesellschaft hat mit dem organischen Aggregat die Erscheinungen des Wachstums gemein, das Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Einheiten ist in beiden Fällen ein Entsprechendes und vor Allem: die Grundprinzipien der Organisation der Gesellschaft wie des lebenden Körpers sind die gleichen. Um dies zu zeigen, sucht er den Nachweis zu führen, dass beide Aggregate die Tatsachen der Ausbildung von Struktur und Funktionen gemein haben, und diese Erscheinungen im Einzelnen ähnlich sind. Spencer verkennt auch nicht, dass gewisse Unterschiede zwischen Gesellschaft und Organismus bestehen.[3] So sagt auch Spencer, dass die Teile einer Gesellschaft ein Ganzes bilden, welches diskret ist, während die Teile eines Tieres ein konkretes Ganzes bieten. Während im lebenden Körper die Einheiten in innigster Berührung mit einander verbunden sind, treten uns die eine Gesellschaft zusammensetzenden Individuen als freie Wesen entgegen, die nicht in unmittelbarer Berührung mit einander stehen, nicht fest an ihre jeweilige Lage gebunden sind, sondern sich von Ort zu Ort bewegen, sich mehr oder weniger weit zerstreuen können. Diese Verschiedenheit hat einen weiteren wichtigen Gegensatz zur Folge. Im tierischen Organismus geht die Differenzierung so weit, dass einige Teile zu Organen des Fühlens und Denkens, andere dagegen ganz fühllos werden. Im sozialen Aggregat ist dies nicht möglich; hier können nicht gänzlich empfindungslose Einheiten ent-

[1] Siehe Spencer, Prinzipien der Soziologie Deutsch von B. Vetter, Stuttgart. §§ 212—255.

[2] ibid. §§ 2, 5 und 50.

[3] Vgl. *Stein*. L. Soz. Frage S. 491. Anm. 1.

Digitized by Google

stehen und andererseits solche, welche das Gefühl monopolisieren. Hier ist das Bewusstsein nicht wie im organischen Aggregat auf einen kleinen Teil konzentriert, sondern über das gesamte Aggregat verbreitet; d. h. während der physische Organismus einem seiner Teile, dem Zentralnervensystem unterworfen ist, haben die Teile des sozialen Aggregats die Möglichkeit, unabhängig von einem regierenden Teil selbst zu wählen und ihre Bestimmungen zu treffen.[1] Diese Verschiedenheiten vermögen jedoch die Auffassung der Gesellschaft als Organismus grundsätzlich nicht zu ändern. Die wechselseitige Abhängigkeit der Teile erfordert ein Zusammenwirken. Dies geschieht im organischen Körper unmittelbar, im sozialen mittelbar. Ohne in Berührung miteinander zu stehen, beeinflussen sich die Teile gegenseitig. Diese Beeinflussung geschieht nicht direkt, sondern vermittelst der Sprache der Gemütsbewegungen und vermittelst der mündlichen und schriftlichen Sprache des Verstandes. Auf diese Weise wird die Voraussetzung jener wechselseitigen Abhängigkeit der Teile hergestellt, so dass, obgleich nicht konkret, sondern diskret das soziale Aggregat sich als lebendiges Ganzes darstellt.

Bevor wir aber zur kritischen Beleuchtung der organischen Methode übergehen, erübrigt uns noch diejenigen Vertreter der organischen Methode kennen zu lernen, die bereits einige Schwächen der Methode entdeckt und ihrerseits einige Ergänzungen zu dieser Methode beigesteuert haben. An erster Stelle wäre René *Worms*, der Hauptvertreter der organischen Methode in Frankreich, zu erwähnen. Was Worms veranlasst hat über Spencer hinauszugehen, war der Umstand, dass er einen wesentlichen Unterschied zwischen dem menschlichen Körper und der Gesellschaft entdeckt hat. — den er folgendermassen kennzeichnet. „Les adversaires du rapprochement entre l'organisme et la société tiennent en réserve, il est vrai, un argument plus redoutable. La société humaine, nous diront-ils, se compose d'individus conscients et libres. Ni la conscience, ni la liberté n'existe chez les cellules formant le corps vivant. On ne peut donc assimiler les uns aux autre ces éléments, ni par suite les ensembles qu'ils constituent. Cette remarque est, dans son principe, fort juste. Oui, au point de vue de la conscience et à celui de la liberté, il faut faire une distinction entre l'homme, élément du corps social, et la cellule, élément du corps vivant.“[2] Der Einwand, den hier

[1] Vgl. *Barth*, P. Die Philos. der Geschichte als Soziologie 1897. S. 107.
[2] Siehe René Worms. Organisme et société. Paris 1895. S. 59.

Digitized by Google

Worms erhebt, ist ein Einwand, auf den es im Grunde genommen jede sachgemässe Kritik der organischen Methode abstellen muss. Die einzelnen Zellen des menschlichen Organismus haben kein Bewusstsein, denn dieses ist lediglich in den nervösen Zentralorganen anzutreffen, während im sozialen Organismus gerade die einzelnen Elemente die Träger des Bewusstseins und der damit verbundenen Freiheit sind. Diesen Einwand zu entkräften, versucht Worms in einer Weise, die, wenn sie auch nicht originell ist, da sie, wie wir annehmen zu dürfen glauben, von *Tarde*[1] übernommen ist, aber doch erst bei Worms konsequent durchgeführt ist. Aehnlich wie *Tarde* in seiner Schrift „les monades et la science sociale" übernimmt auch Worms die Monadenlehre des Leibniz, nach welcher eine jede Monade die Fähigkeit hat, Vorstellungen zu erzeugen, mit anderen Worten, dass die Monaden vorstellende Kräfte sind, und überträgt sie auf die einzelnen Zellen. „La cellule n'est pas non plus un être complètement inconscient."[2] Eine jede Zelle des lebenden Körpers, erklärt Worms, hat einen bestimmten Grad von Bewusstsein und Beweglichkeit. Diese These gestattet ihm dann die Umwandlung einer jeden Zelle in eine Art von Individuum und ihre Zusammenfassung ist dann analog der Zusammenfassung der verschiedenen menschlichen Individuen in dem Begriffe Gesellschaft. Sind die einzelnen Elemente der Gesellschaft bewusste Wesen, so sind es die einzelnen Zellen des menschlichen Körpers nicht minder. Nicht nur die Gesellschaft ist ein biologischer Organismus, sondern auch umgekehrt der biologische Organismus ist auch eine Gesellschaft. Die Analogie wäre also gerettet, aber es fragt sich nur, ob der Preis, den Worms für die Rettung der Analogie bezahlt, nicht den Wert der ganzen Analogie übersteigt. Wir wenigstens möchten um diesen Preis die Analogie nicht gerettet sehen. Denn dieser individualistische Standpunkt nötigt ihn aus dem Begriffe der Gesellschaft das wichtigste Merkmal des gesellschaftlichen Zusammenseins, die psychische Wechselwirkung zwischen den Mitgliedern zu eliminieren. Die Monaden haben bekanntlich keine Fenster, durch die irgendwelche Elemente in sie eingehen oder hinaustreten könnten. Es gibt keinen influxus physicus zwischen den Substanzen. Da nun auch Worms diese letzte Konsequenz aus seiner Uebernahme des

[1] *Tarde:* Les monades et la science sociale. Revue Internationale dé Sociologie n. 2. 3.

[2] Worms, Organisme et société p. 60.

Digitized by Google

Monadenbegriffes in die Soziologie zieht, und deutlich erklärt „la société est une réunion d'êtres vivants dont chacun pourrait subsister isolément“,[1] so gelangt er zu einer Atomisierung der Gesellschaft, wie nur die fanatischsten Anhänger der logischen Methode in der Soziologie, mit denen wir uns noch auseinanderzusetzen haben werden, es wünschen können. Wir glauben, dass mit diesem dialektischen Siege Worms die organische Methode verloren ist.

Von Spencer und Comte ausgehend, hat auch der Belgier G. *de Greef,* sein System der Soziologie in seinem grossen Werke „Introduction à la sociologie“ begründet. De Greef erhebt gegen Spencer den Vorwurf, dass er in der Parallele der Superorganismus-Gesellschaft mit dem biologischen Organismus stecken geblieben sei. In Wahrheit aber zeichne jener durch die fundamentale Besonderheit sich aus, dass er aus der Verbindung zwischen unorganischer und organischer Welt entspringe. Land und Volk, in diesen beiden Faktoren, gleichsam einem weiblichen und einem männlichen, versammeln sich die Einflüsse aller allgemeinen Tatsachen, von den astronomischen bis zu den psychologischen, welche das soziale Leben bedingen.[2] Die biologischen aber und die psychologischen Faktoren haben die direkteste Wirkung, sind der Mutterschoss des sozialen Lebens, wie in dem einfachsten Aggregat, der Verbindung von Mann und Weib (le couple andro-gyne) am deutlichsten sich zeigt; nächst diesem und über ihm sind die Haupttypen sozialer Aggregate: die Familie, der Stamm, die Gemeinden und Nationen, endlich die internationalen Gebilde. In allen diesen gibt es Funktionen, die auf die verschiedenen Arten des sozialen Lebens sich beziehen, und gibt es Organe, welche diesen Funktionen entsprechen. Die Soziologie hat vieles gemein mit der Biologie, aber sie hat auch ihre unterscheidenden Merkmale. Die qualitative Differenz der soziologischen Einheit beruht erst in ihrem intelligenten Charakter, daher die einer Verbindung in der Uebereinstimmung, im gemeinsamen Willen: je mehr diese von freier Art, bedacht und methodisch ist, desto entschiedener folgt das soziale Gebilde den Gesetzen seiner eigenen Entwicklung.[3]

Gegen diese Argumentation wäre von unserem Standpunkte aus nichts einzuwenden, aber wir müssen es doch bekennen, dass

[1] Worms. Organisme et société, p. 31.

[2] De Greef. Introduction à la sociologie. Bd. I, Cap. 3. Vgl. über ihn P. *Barth*, die Philos. der Geschichte als Soziologie von S. 67—78.

[3] Vgl. Bd. I der Introduction etc. Cap. IV u. V.

Digitized by Google

trotz des Gewichtes, das auf die spezifische Differenz der sozialen Tatsachen gelegt wurde, auch bei De Greef die Parallele der Gesellschaft mit dem lebenden Körper die Herrschaft behauptet. Die Unklarheit, die von de Greef Spencer vorgeworfen wird, findet sich auch bei ihm. Wird zuerst noch zwischen Superorganismus und Organismus unterschieden u. z. dergestalt, dass de Greef die Superorganismus-Gesellschaft aus verschiedenen Organismen, worunter de Greef ökonomische, familienhafte, artistische, scientifische, moralische, juristische und politische Einrichtungen begreift,[1] zusammengesetzt sein lässt, so verschwindet doch nach und nach der Unterschied und mehr und mehr dringt eine Darstellung durch, in welcher der völlig vage Begriff des sozialen Organismus, also eines *einzigen* statt der unzähligen zum Subjekte erhoben wird, an welchem soziale Tatsachen beobachtet werden.[2]

Wenn wir nun auch die organische Methode als einen Fortschritt bezeichnen müssen, weil sie zuerst die Gesellschaft von ihrer funktionellen Seite aufgefasst hat, so müssen wir doch diese Methode ablehnen. Würden sich die Organiker damit begnügen, eine Analogie zu geben, so wäre ja dagegen nichts einzuwenden. — da ja im Grunde genommen die Grundlage alles wissenschaftlichen Verfahrens auf Analogiedenken beruht — wiewohl von verschiedenen Seiten die Berechtigung gerade dieser Analogie entschieden bestritten wird. So sagt z. B. Lotze,[3] dass der Vergleich zwischen Gesellschaft und tierischem Organismus ganz nutzlos sei. „Denn in diesem wird die Harmonie, nach der jeder Teil Zweck und Mittel für alle Anderen ist, durch unvermeidliches gesetzmässiges Wirken aller Teile gemäss den Stellungen, in denen sie sich zu einander befinden, herbeigeführt. Das Ganze dieses Lebens aber ist einseitig Mittel für die beherrschende Seele, nicht aber Zweck für diese. Jeder Gesellschaft dagegen sind alle Teile gleichberechtigte Individuen und nicht so zu einander gestellt, dass durch notwendige Wirkungen, sondern so, dass nur willkürliche Handlungen, welche an sich keinem Gesetze gehorchen.[4]

---

[1] S. Seite 10 des zweiten Bandes der Introduction, etc.

[2] Vgl. Seiten 11. 25. 29. 35 des zweiten Bandes.

[3] Lotze, Grundzüge der praktischen Philosophie S. 47.

[4] Diese Worte Lotzes erklären sich aus seinem radikalen Indeterminismus, der nicht allgemein zugestanden werden kann. Wir werden im weiteren Verlaufe unserer Abhandlung zeigen, dass auch die Geschehnisse im gesellschaftlichen Leben kausal verlaufen, nur dass im soz. Geschehen nicht die physikalische

Digitized by Google

das Wohlbefinden Aller entstehen kann. Diese Grundverschiedenheiten machen alle spezielleren Analogien unnütz, die sich zwischen der Gesellschaft und dem Organismus allerdings finden lassen. „Man muss nur ganz allgemein den Grundsatz aufstellen, dass „Analogien immer bloss zur Erläuterung dienen einer schon feststehenden oder allenfalls zur Auffindung einer noch unbekannten Wahrheit, „die Richtigkeit der letzteren dann aber niemals durch die Analogie, „sondern immer aus der eigenen Natur der Sache bewiesen werden „muss." Auch Wilhelm *Dilthey* hat keine allzugrosse Meinung von dem Werte dieser Analogie. Eine Analogie, sagt er, soll uns einen Begriff oder eine Sache verdeutlichen, wir wissen aber ungleich mehr von der Gesellschaft als von dem Organismus.[1] Spencer bleibt jedoch nicht einmal bei der Analogie stehen. Er nimmt an, dass die sozialen Tatsachen, welche im organischen Leben ihre Parallele finden, für die Gesellschaft die gleiche Bedeutung haben, wie für den Organismus, insofern sie in gleicher Weise wie dort das Wachstum und die Organisation kennzeichnen, aus ihnen also die Gesetze des sozialen Lebens entnommen werden können. Spencer geht also, ohne sich dessen bewusst zu werden, von der bloss analogen Betrachtungsweise zum Analogieschluss über, wozu er durchaus nicht berechtigt ist. Wir wollen hier nicht auf die Natur des Analogieschlusses und auf die über diese entstandene Streitfrage näher eingehen. Auch wenn wir mit *Wundt* als Voraussetzung des Analogieschlusses nur ein „hinreichend ähnliches Verhalten" fordern, so darf diese Aehnlichkeit nicht in Aeusserlichkeiten liegen. Wenn wir also die Bezeichnung „Organismus" für die Gesellschaft als Analogie oder Metapher gelten liessen, so gestehen wir Spencer noch nicht das Recht zu, auf Grund dieses Gleichnisses, das auf mehr als einem Fusse hinkt, ein ganzes Gebäude aufzuführen. Wir müssen nämlich auf folgende Gesichtspunkte achten. Wie immer das Wesen des natürlichen Organismus bestimmt werden mag, sicher ist, dass zwischen den Bestandteilen desselben ausschliesslich kausale Beziehungen stattfinden können.[2] Von Zwecksetzung, von der Vorstellung eines zu bewirkenden Erfolges kann nicht die Rede sein.

Kausalität von Ursache und Wirkung, sondern die teleologische von Mittel und Zweck herrscht.

[1] Vgl. Handwörterbuch für Staatswissenschaften 2. Aufl. Bd. IV E. *Gothein*, Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft.

[2] Vgl. *Schuppe*, W. Grundriss der Erkenntnistheorie u. Logik. S. 157—58

Digitized by Google

Denn die Bestandteile des Organismus haben kein Bewusstsein, und der Zweckgedanke setzt Bewusstsein voraus; ein Zweck setzt immer ein zwecksetzendes Etwas voraus. Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus führt daher zur Eliminierung des Zweckgedankens. „Die einzelnen Elemente des Organismus" sagt *Höffding*,[1] „haben kein Bewusstsein, und ein solches ist nur mit den nervösen Zentralorganen verknüpft. Indem es sich sagen lässt, dass die zentralen Teile den gesamten Organismus repräsentieren, werden also alle Zellen und Organe untergeordnete Mittel der Wohlfahrt des ganzen Organismus. In der Gesellschaft dagegen sind es gerade die Elemente, die einzelnen Glieder, welche das Vermögen des Lust- und Schmerzgefühls besitzen; dieses Vermögen ist nicht auf ein Zentrum beschränkt. Nur eine phantastische Mystik kann der Gesellschaft als einer Totalität, von den einzelnen Individuen abgesehen, ein Bewusstsein beilegen. Die Gesellschaft ist eine Verbindung persönlicher Wesen, ist aber selbst kein persönliches Wesen." Der Umstand also, dass die einzelnen Teile des Organismus kein Bewusstsein haben, hat zur weiteren logischen Folge, dass von einer Zwecksetzung bei ihnen nicht die Rede sein könne. Halten wir daher an dem Gedanken fest, dass die Gesellschaft ein Organismus sei, so fehlt bei der Regelung der Beziehungen der einzelnen Teile untereinander ein wesentlicher Faktor, den wir zur Erklärung der Daseinsäusserungen dieser Teile nicht entbehren können. Es stünde dies auch im Widerspruch zu dem, was Spencer an einer anderen Stelle von der Gesellschaft aussagt. In den §§ 440, 441, 442 und 447 seiner „Prinzipien der Soziologie" fasst er selbst die Gesellschaft als eine Vereinigung von Kräften, um „gemeinsame Zwecke" zu verfolgen, und die eigenen Bedürfnisse befriedigen zu können, auf. Wo ist aber nach ihm der Träger dieser Zweckbestrebungen? Die Einzelelemente können es nicht sein, da ja sie nichts sind, als Einheiten eines sozialen Aggregats. Der Träger also müsste die Gesellschaft selbst sein, die nicht allein die Summe dieser Einheiten darstellt, sondern ein über den Einheiten stehendes lebendiges Wesen von selbständiger Macht und Bedeutung ist. Da nun aber Zwecke an Bewusstsein geknüpft sind und Bewusstsein als Träger wieder ein Zentralorgan voraussetzt, so fragt es sich, wo denn dieses Zentralorgan des gesellschaftlichen Organismus steckt, das bewusst

[1] Ethik deutsch von Bendixen. Leipzig 1888. Seite 187.

Digitized by Google

Zwecke verfolgen könnte. Wir sehen also, dass in einer Auffassung der Gesellschaft als Organismus der Zweckgedanke keinen Platz hat. Es wird uns daher auch nicht weiter Wunder nehmen, wenn in der Organik die Tatsache, dass „mit der bewussten Zwecksetzung eine Reihe von Phänomenen in das Leben der sozialen Organisation eintritt und hierdurch eine neue und umfangreiche Grundlage für das sozial-psychische Schaffen wird[1] keine genügende Beleuchtung erfahren hat. In der Organik hat dieser Gedanke an Zwecksetzung keinen Raum. Akzeptieren wir daher einmal den Standpunkt, dass die „Gesellschaft ein gemeinsames Zusammenwirken von psychisch stark differenzierten Wesen behufs Erreichung gemeinsamer Ziele“[2] ist, so haben wir den Boden der organischen Schule verlassen. Denn für das Handeln der „psychisch stark differenzierten Individuen“ kann nicht das Kausalitätsgesetz allein und nicht einmal in der Regel massgebend sein, wie es ja nach der organischen Methode eigentlich sein müsste. Für die Seinsäusserungen der psychisch tätigen Individuen ist ausschliesslich oder wenigstens zum grössten Teil der Gesichtspunkt von Zwecken massgebend. Nicht die physikalische, sondern die teleologische Kausalität ist das Prinzip und der Massstab, der an menschliche Handlungen angelegt werden muss. Die Vorstellung eines künftigen Ereignisses als eines zu bewirkenden Zweckes schliesst aber den Gedanken, dass dieses nach natürlicher Kausalität von selbst eintreten wird, notwendig aus.

Wir sehen uns also zu der Folgerung gezwungen, dass die organische Schule, indem sie in ihrer Konsequenz den Zweckgedanken läugnet, in die rein mechanische einmündet, nach der das Individuum bloss ein Rädchen in der grossen Gesellschaftsmaschine ist. Es klingt dies scheinbar ganz paradox, da wir gewohnt sind, die Begriffe „organisch“ und „mechanisch“ als Gegensätze anzusehen. Bei *Kant* geschieht die Gegenüberstellung der Begriffe organisch-mechanisch

[1] Vgl. *Stein*. L. Wesen und Aufgabe der Soziologie.

[2] Diese Definition von *Stein* (Soz. Frage, S. 538), fasst nicht nur die *Stammlerische* in sich, sondern auch die von *Jhering*, welcher die Gesellschaft als eine „Kooperation zu gemeinsamen Zwecken“ auffasst. (Vgl. Der Zweck im Recht. Bd. I. S. 94). Wir möchten diese Theorie die *immanent-teleologische* nennen, im Gegensatz zu der rein *organischen* und *mechanischen* einerseits und der rein *logischen* anderseits. Als rein logische Auffassung der Gesellschaft möchten wir die Definitionen von *Simmel*: „Gesellschaft ist eine Einheit von Einheiten“, von E. *Gothein*: „Gesellschaft ist ein Hilfsbegriff“ und endlich die von *Dietzel*: „Gesellschaft ist die abstrakte Einheit aller Individuen“ bezeichnen.

Digitized by Google

mit einem erkenntniskritischen Unterbau. Kant fragt nämlich: Lässt sich in der Natur Teleologie aufzeigen? Die Antwort lautet, dass Naturzwecke nur für das Denken in konstituivem Sinne existieren. Aber so, wie wir für den Mechanismus der Natur, d. h. für die nach den Gesetzen der Kausalität wirkende und für uns unter diesem Gesichtspunkte aus erscheinende Materie als bloss regulatives Prinzip ansehen, können wir in der organischen Welt und in dem organisierten Wesen die Zwecksetzung bejahen. Der erkenntniskritische Ausgangspunkt bewirkt bei ihm jenes Zuendedenken, das ihn auf die Merkmale des Organischen führt. Ein Ding als Naturzweck betrachtet, und das ist das Organische, will eine Operation der Vernunft. Betrachten wir daher die Gesellschaft als organisches Wesen, so müssten wir an Zwecke denken, für die wir aber in der Gesellschaft als eine Einheit keine Träger finden können. Der Zweckgedanke macht jedoch einen bedeutenden Teil unseres Bewusstseins aus und kann aus ihm nicht gut entfernt werden, weshalb wir auch die organische Methode für die Gesellschaftswissenschaft ablehnen müssen.

Eine Beleuchtung ganz eigener Art dürfte auf die ganze organische Methode fallen, wenn wir uns über das Wesen des Individuums klar werden wollen. Was ist eigentlich ein Individuum? Auf diese Frage erhalten wir einige Antworten, die wir hier registrieren wollen. Diese Antworten sollen uns das Verständnis einer anderen Frage: Was ist Individualität? erleichtern. Denn, das sei vorweg genommen, das Wort „Individuum" erhielt bald eine wesentlich umfassendere Bedeutung, oder richtiger, diesem Begriffe wurde ein anderer beigesellt. Bedeutete Individuum ursprünglich das Unteilbare[1] und auch später noch in der *realistischen* Fassung einen lebenden Körper,[2] oder in der abstrakt *logischen* Definition etwas,

[1] So kann noch bei *Cicero* Individuum als Uebersetzung von *ἄτομον* gelten. S. *Eucken*, R. Die Grundbegriffe der Gegenwart. S. 187. Er bringt folgende Stelle aus *Seneca:* „quaedam a quibusdam non possunt cohaerent, individua sunt."

[2] S. *Spinoza*. Eth. II prop. XIII u. II: Corpus sive individuum. Vgl. auch M. *Bernès:* (Revue philosophique Nov. 1901. Individu et société) „L'individu c'est surtout, pour le realiste le corps vivant, et psychologiquement, l'être instinctif, qui nous est connu par un système de besoins, lies à la conservation de son existence; en un mot l'être déjà défini et consolidé que l'on connaît dans ses rapports avec le mond matériel" Vgl. auch *Simmel:* Einlei-

Digitized by Google

was „seinem Begriffe nach einzig ist.[1] so hat der Begriff später eine Bereicherung an Inhalt erfahren, dass die ursprüngliche Bedeutung sich verflüchtigt hat. Aus dem „Einen" wurde das „Einzige" und „Einzigartige": aus dem Individuum die Individualität. Schon in der Stoa taucht das Problem der Persönlichkeit auf.[2] Zwar ist das Problem bei ihnen noch unklar und das ἡγεμονικόν bei ihnen mehr die Denkseele als die Individualität, so haben sie doch schon gelehrt, dass keine zwei Haare einander völlig gleichen, so dass es mehr als wahrscheinlich ist, dass sie jeden Menschen eine Eigenart oder, um mit Schleiermacher zu reden, eine „Eigentümlichkeit" zugestanden. Diese Eigenart oder Eigentümlichkeit ist nun das Substrat der Persönlichkeit, durch die sie eine selbständige Bedeutung erhält. Diesen Gedanken kennt auch schon *Aristoteles*. Unter den Neueren betont es mit Beziehung auf die Praxis des Unterrichts *Baco* und in seinen „Gedanken über die Erziehung" auch *Locke*. Rein philosophische Bedeutung dagegen gewinnt es in entscheidendem Masse erst bei *Leibniz*. Dieser widerlegt den absoluten Gegensatz von Denken und Ausdehnung in der Philosophie des Carthesius durch seinen Begriff der Kraft. Letztere offenbart sich in einer unendlichen Reihe einzelner Substanzen, so zwar, dass diese nicht Teile einer Kraft, die unteilbar ist, sondern selbst ganze volle Kräfte und darum Substanzen sind. Als solch einzelnes Wesen ist sie von allen übrigen unterschieden und ein vollkommen eigentümliches und in seiner Art einziges Wesen, zugleich ist sie einfach, ursprünglich, selbständig, kurz ein Individuum, welches durch Selbsttätigkeit und Selbstunterscheidung seine besondere Eigentümlichkeit behauptet. So hat also Leibniz das principium individuationis gefunden, dementsprechend er lehrt, dass jedem Wesen eine unveräusserliche Eigentümlichkeit innewohnt, dass nirgends in der Welt auch nur zwei vollkommen gleiche Wesen angetroffen werden können. Von Leibniz angeregt, hat J. G. *Fichte* dieses Prinzip für die Ethik in Anwendung gebracht. Jedoch ist Fichte kein Individualist. Bei ihm, der

tung in die Moralwissenschaft II S. 364.. *Virchow* fasst das Individuum als eine Gemeinschaft auf, in der alle Teile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken. (Vgl. *Stein*, L. Die soz. Frage. S. 524. Anm. 4). Diese Definition passt eher auf die Gesellschaft.

[1] S. *Schuppe:* (Grundriss d. Erkenntnistheorie u. Logik. S. 79—80. Auch E. *Erdmann:* Grundriss der Psychologie § 13.

[2] Siehe *Stein*, L. Psychologie d. Stoa, Bd. I, S. 127 und *Windelband*, Geschichte der Philosophie 1892. S. 131.

Digitized by Google

die Individualität als Beschränkung des Absoluten fasst, ist das Ziel des Sittengesetzes nicht die Ausbildung und Vollendung der Individualität, sondern oberstes Ziel ist bei ihm, die Vernichtung und Verschmelzung der Persönlichkeit in die absolut reine Vernunftform.[1] Erst *Schleiermacher* hat dieses Prinzip als das für die Ethik allein massgebende und normschaffende entdeckt. Während Leibniz und bis zu einem gewissen Grade auch Fichte, jener seine „Monade", dieser wieder sein „Ich" mehr mit dem Reichtum ihrer Einbildungskraft als durch strenges kritisches Denken verteidigen, fasst und begründet Schleiermacher den Begriff der Eigentümlichkeit nicht bloss metaphysisch, sondern psychologisch. Während bei Leibniz der Begriff nur eine mathematisch-physikalische Anwendung allgemein philosophischer Art findet, und auch bei Fichte sich eine Fruchtbarmachung des Begriffs dadurch verbietet, dass er den Unterschied zwischen den Einzelindividuen rein äusserlich fasst, beruhend auf der Verschiedenheit der Umgebungen und äusseren Verhältnisse eines jeden, weiss Schleiermacher, diesen Begriff zu beleben und zur Begründung einer neuen Religionsphilosophie und zum Aufbau eines neuen philosophischen und ethischen Systems fruchtbar zu machen. Für Schleiermacher sind die einzelnen Menschen ursprünglich und begriffsmässig von einander verschieden. Ursprünglich verschieden heisst, dass diese Verschiedenheit nicht etwa nur durch das Zusammensein mit verschiedenen geworden, sondern innerlich gesetzt ist. Begriffsmässig verschieden, d. h. nicht nur weil sie in Raum und Zeit andere sind, sondern so, dass die Einheit, aus welcher sich das in Raum und Zeit gesetzte entwickelt, verschieden ist.[2] Es wird also das nur dem Raume und der Zeit nach Verschiedene, sowie dasjenige, welches in sich kein selbstgestaltendes Prinzip, daher den Grund seiner Verschiedenheit nicht in sich selber hat, sondern von aussen her empfängt, abgewiesen. Eigentümlichkeit oder „Individualität" ist dagegen dasjenige, dessen Unterschied von anderen eigentümlich gearteten Wesen innerlich gesetzt ist und gerade so, wie er ist, aus einer inneren Notwendigkeit entspringt, daher der einzelne Mensch, wie es in den Reden heisst: „nichts anderes sein kann, als was er sein muss."[3] Das Eigentümliche unterscheidet sich daher qualitativ von allen anderen.

[1] J. G. *Fichte*. System der Sittenlehre etc. W. W. S. 254–256.
[2] Vgl. Schleiermacher. Philos. Ethik ed. Schweizer § 130.
[3] Reden über die Religion. Kritische Ausgabe v. B. Pünjer, S. 6–24.

Digitized by Google

Wir wollen hier noch der metaphysischen Formulierung des Begriffes der Individualität von Wilh. v. *Humboldt* Raum geben. Ihm ist die Individualität die Erscheinungsform des Unendlichen im Endlichen. „Eine jede stellt die in sich unendliche, aber gestaltlose Idee in einer bestimmt begrenzten Form" dar.[1] Auch ein Denker unserer Tage hat in einer grösseren Anzahl Schriften mit Nachdruck auf die Bedeutung der Individualität für das Leben des Einzelnen, sowohl als auch für das der Gemeinschaft hingewiesen. Mit dem ganzen sittlichen Ernst einer festgegründeten wissenschaftlichen Ueberzeugung warnt er vor der Unterschätzung und Nichtbeachtung desjenigen, was er „Personalität" nennt. Die Nivellierungstendenz unseres kollektivistisch gesinnten und denkenden Zeitalters führt nach der Ueberzeugung Rudolf *Euckens* zu einer Verflachung unseres ganzen Lebens. Denn die sogenannte Gleichheit, die wir in der Natur und im menschlichen Leben nirgends finden, beraubt den Einzelnen eines jeden Ansporns zur Entfaltung der in ihm schlummernden geistigen und sittlichen Kräfte. Wo kein Preis auf einen besonderen Erfolg gesetzt ist, da fehlen auch die Preisbewerber. — Um eine wissenschaftliche Erforschung des Problems hat sich auch Wilh. *Dilthey* verdient gemacht.[2]

Dieser Begriff der Individualität nun wird von den Anhängern der organischen Schule völlig ignoriert und dies ist unserer Ansicht nach ein Fehler, der sich unfehlbar rächen muss. Den Anhängern dieser Methode fehlt der Blick dafür, was wir Individualität nennen. Sie kennen das Individuum nur, wie es der Realist kennt, als das corps vivant, aber sie kennen nicht die Individualität, den Einen, aber nicht den Einzigen, die Person, aber nicht die Personalität. Sie haben diesen Fehler gemein mit den Anhängern der mechanischen Methode, die ja von ihnen abgelehnt wird. Die Geschichte, die Lehrmeisterin der Kulturmenschheit zeigt uns aber deutlich, dass jede Errungenschaft und jeder Fortschritt an die Namen einzelner Helden geknüpft ist, vor deren Namen die Nachkommen in andachtsvoller Verehrung niedersinken und deren Andenken in dem Sonnenglanze unsterblichen Ruhmes strahlt. Persönlichkeiten

[1] Vgl. H. *Steinthal:* Gedächtnisrede auf Wilh. v. Humboldt. Berlin 1867. Seite 18.

[2] Vgl. seine instruktive Abhandlung über das Problem der Individualität in den Berichten der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin v. Jahre 1895.

Digitized by Google

von ausgeprägter und ausgereifter Eigenart haben unserer ganzen Entwicklung den Stempel ihres überragenden Geistes und Willens aufgedrückt; und selbst die ganze kollektivistische Tendenz unseres Zeitalters wurde von einzelnen Persönlichkeiten inauguriert, was ja als Beweis dienen kann, dass die Individualität berücksichtigt werden muss, denn nur eine gewaltige Persönlichkeit vermag uns neue Impulse und neue Ideale zu geben. Spencer selbst ist allerdings Individualist, aber nicht infolge seiner soziologischen Methode, sondern trotz seiner Methode und sogar in einem augenfälligen Widerspruch zu seiner Methode. Von Spencer hätten wir erwartet, dass er, der doch dem Einzelmenschen, dem Individuum kein selbständiges Sein zuerkennt, und das Individuum bloss als eine Zelle im sozialen Aggregat betrachtet wissen will, die Interessen des Einzelmenschen, denen der Gesamtheit bedingungslos untergeordnet zu sehen wünschte, und doch ist er in einem besonderen Werke[1] geradezu der Wortführer des Individualismus, eines gemässigten Individualismus zwar, aber doch eines Individualismus. Spencer, der sich selbst als Realisten bezeichnet, indem er den alten Universalienstreit auf die Soziologie überträgt, ist in seinen Wünschen und Forderungen Nominalist.[2] Wenn wir richtig vermuten, so hat der Individualismus Spencers in anderen als rein wissenschaftlichen Erwägungen seinen Grund. Diese Inkonsequenz Spencers ist lediglich durch den Umstand zu erklären, dass es geradezu unmöglich ist, den extrem realistischen Standpunkt, der nur die Gattung kennt, konsequent durchzuführen. Es lebt etwas von Individualität in jedem Menschen, das sich gegen eine Einreihung als Zelle in das Aggregat, oder was ja nach unseren Ausführungen dasselbe ist, als Rädchen in einer Maschine empört. Der extreme Realismus, als der sich uns die organische Methode darstellt, leidet an dem Selbstbewusstsein der Einzelmenschen Schiffbruch.

b) Die logische Methode in der Soziologie.

Ebenso unhaltbar ist aber auch der extreme Nominalismus, d. i. die logische Methode in der Soziologie, nach der nur die ein-

[1] The man versus the state 1884.

[2] *Spencer* überträgt den ganzen Universalienstreit auf die Soziologie. Er lässt den Nominalisten behaupten, dass „gerade so wie nur die einzelnen Glieder einer Spezies existieren, während die gesondert von ihnen betrachtete Spezies selbst kein eigenes Dasein habe, so auch nur die einzelnen Glieder einer Gesellschaft lebten, während die Existenz der Gesellschaft bloss im Worte läge." Der Realist gesteht der Gesellschaft ein selbständiges Sein zu. S. auch *Stein*, L. Die soz. Frage.

Digitized by Google

zelnen Teile der Gesellschaft real sind und die Gesellschaft nichts weiter als eine Summation der Einzelindividuen darstellt. Allgemeinbegriffe sind im Grunde genommen nichts Anderes als ein Kunstgriff zur Erleichterung des geistigen Verkehrs. Sie ermöglichen einen regen Gedankenaustausch, der sonst sehr schwierig und spärlich vor sich gehen müsste, wenn nicht Allgemeinbegriffe durch ein Prinzip des „kleinsten Kraftmasses" im Geistigen geschaffen worden wären. Aber es ist ein Fehler, diese Allgemeinbegriffe als mehr als willkürliche Abstraktionen anzusehen und ihnen Wesenheit und Realität zuzuschreiben. Auch die Existenz der Gesellschaft liegt bloss im Wort; Träger psychischen und physischen Lebens sind lediglich die Einzelindividuen, die allein Zwecke setzen und verfolgen können, die allein Träger eines bewussten Lebens überhaupt sind. Auch diese Auffassung ist einseitig. Denn gestehen wir auch der Gesellschaft kein eigenes, von den Einzelindividuen unabhängiges Sein zu, so ist doch der Begriff der Gesellschaft mehr als ein blosses Wort. Denn sind auch die Einzelnen die lebendigen physischen Subjekte, welche allein als Träger all jener Betätigungen selbständiger Regsamkeit, welche wir in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit wahrnehmen, in Frage kommen können, sind sie auch die Persönlichkeiten, welche umgestaltend und schaffend in die Speichen des Schicksalsrades eingegriffen haben, und sind sie es auch, welche der Entwicklung den Aichstempel ihrer gewaltigen Persönlichkeit aufgedrückt haben und sie in Bahnen gezwungen, die ihnen als die allein förderlichen erschienen, und sind sie auch wieder umgekehrt diejenigen, die mit ihrer Kraft die Entwicklung gehemmt haben, sind sie und nur sie zwecksetzende Wesen, so sehen wir doch, dass sie dies nicht immer und nicht einmal in der Regel aus eigener Kraft sind, dass vielmehr im historischen Leben und in der Entwicklung der Gemeinschaft vielfach eine Regsamkeit zu Tage tritt, der gegenüber der Einzelne völlig machtlos ist, die wie ein mächtiger Strom alles Wollen der Einzelwesen mit sich fortreisst und in seine Bahnen zwingt, oder doch, wo dies nicht geht, mit erdrückender Macht niederhält und jeder erfolgreichen Wirkungskraft beraubt. Ist damit auch nicht bewiesen, dass die Gesellschaft ein selbständiges reales Wesen ist neben den Einzelwesen, die sie umfasst, und kann auch dieses Faktum dadurch erklärt werden, dass, wenn wir die Gemeinschaft, in der sich unser Leben abspielt, von diesen oder jenen bestimmten Anschauungen beherrscht sehen, und uns

Digitized by Google

dadurch bewogen fühlen, deren Geltung auch für uns als massgebend anzuerkennen, so geschieht dies doch nicht in dem Sinne, als fügten wir uns dabei der überragenden Einsicht oder dem überlegenen Willen eines machthabenden lebendigen Wesens, sondern was den überwältigenden und erdrückenden Eindruck, als stünde uns hier eine Macht gegenüber, gegen die es keine Auflehnung gibt, in uns hervorruft, ist vielleicht einzig und allein das Bewusstsein, dass jene Gemeinschaftsanschauungen in allen zu dieser Gemeinschaft gehörenden Wesen lebendig sind; so ist trotzalledem nicht zu läugnen, dass es doch eine Macht gibt, die wir von der Gesellschaft ausgehen fühlen, die ihre Erklärung nicht durch den Tatbestand erhält, dass in der Gemeinschaft eine Unzahl von Einheiten repräsentiert wird. Wenn wir alle Einheiten summieren, so haben wir noch keine Gesellschaft oder richtiger in der Gesellschaft nehmen wir noch einen Plus über das Ergebnis dieser Summation wahr. Es ist nicht zu läugnen, dass wir, indem wir an den Begriff der Gesellschaft denken, uns etwas mehr vorstellen, als eine Summe von Einzelindividuen. Es ist sicherlich ein Novum dabei, was wir ja auch im täglichen Leben sehen. Möge nur folgender Tatbestand als Illustration dienen. Arbeiter, die zu irgend einem Verbande oder irgend einer Organisation zusammengetreten sind, bilden einen ungleich mächtigeren Machtkörper, wie wir dies in der letzten Zeit häufig erfahren haben, als eine ungleich grössere Zahl von nicht organisierten Arbeitern. Es liegt diese Macht also nicht in der einfachen Zahl, da ja das Zahlenverhältnis ein umgekehrtes Resultat ergeben müsste, sondern es liegt einfach in der Tatsache der Organisation, die wie ein unsichtbares Band alle Mitglieder dieser Organisation umschliesst und in jedem einzelnen zu diesem Verbande gehörenden Arbeitern sichtbar wird und sowohl auf ihn als auch auf die Aussenstehenden in einer seinen Machtverhältnissen entsprechenden Weise wirkt. Diese Organisation ist also etwas Selbständiges, nur dass sie nicht ausser den Einheiten und über ihnen wirksam ist, sondern in diesen Einheiten. Diese Tatsache erklärt uns auch in Wirklichkeit das Wesen der Gesellschaft und führt uns zu der vermittelnden Richtung zwischen Nominalismus und Realismus zur immanent-teleologischen Methode in der Soziologie.

Digitized by Google

c) Die immanent-teleologische Methode in der Soziologie.

Haben wir die organische Methode oder den Realismus aus den Gründen abgelehnt, weil erstens in dieser Methode für den Zweckgedanken kein Raum gelassen wurde und zweitens, weil in ihr die Bedeutung der Individualität unterschätzt wurde, so haben wir den Nominalismus oder die logische Methode aus dem Grunde abgelehnt, weil die Individualität auf Kosten der Bedeutung der Gesellschaft zu sehr in den Vordergrund gerückt wurde und die Gesellschaft zu einer blossen Summe von Einzelindividuen herabsinken musste. Beide Methoden sind einseitig und die Wahrheit liegt wie gewöhnlich auch hier in der Mitte. Die Gesellschaft ist kein Organismus, kein ausser und über den Einheiten stehendes selbständiges Wesen, aber auch kein blosses Hilfswort, keine willkürliche Abstraktion. Sie ist kein „Organismus", aber eine umfassende und weitreichende „Organisation", — eine Willensgemeinschaft „behufs Erreichung gemeinsamer Zwecke"; — sie kann nicht unabhängig von den Teilen wirksam sein, aber in ihnen und mit ihnen wohl. Wir betonen einerseits das teleologische Moment, wonach die Gesellschaftsorganisation nach Zwecken strebt und anderseits die Immanenz ihrer Wirkungskraft, wonach diese Organisation als solche in den sie zusammensetzenden Einheiten wirksam und lebendig ist. Wir kämen also hier zur Aristotelischen Lösung des Universalienproblems: universalia in re, was nach einer Definition *Simmels*[1] bedeutet, dass der Geist der Gesamtheit, der konkrete Niederschlag unendlicher Arbeit vorgehender Generationen, deren Personifikation die Gesellschaft ist, in den einzelnen Teilen dieser Gesellschaft lebendig und wirksam ist. Die Zwecke, zu deren Erreichung sich die Einheiten zu einer Gesellschaft organisiert haben, nehmen und schöpfen die Einzelindividuen aus dem Vorrat, den die Alten aufgespeichert haben. Denn in Wirklichkeit ist es ein Fehler, wenn das Moment der Tradition, der Vererbung und der durch sie hervorgerufene Zusammenhang mit den Geschlechtern, die vor uns waren, nicht nach Gebühr berücksichtigt wird, denn die Macht dieser Tradition tritt uns auf Schritt und Tritt entgegen. Die Gesellschaft tritt uns nicht bloss als eine gegenwärtige Vereinigung einer Vielheit von Individuen gegenüber, vielmehr tritt sie uns, da ja wir nicht an den Anfängen einer Gesellschaftsbildung stehen,

[1] Vgl. seine Einleitung in die Moralwissenschaft 2 Bände 1892.

Digitized by Google

als historisches Gebilde entgegen, mit einer im Wesentlichen kontinuierlichen Entwicklung, deren einzelne Ergebnisse vielfach in einer weit entlegenen Vergangenheit wurzeln. Auch dieses historische Leben der Vergangenheit kann in Wahrheit nur in den Einzelindividuen seinen Sitz haben; denn diese sind ja die einzigen Subjekte, die einzigen Träger bewussten Lebens überhaupt, welche je in Frage kommen können, aber in diesen Einzelnen lebt der Geist einer Gesellschaft. Denn wäre dies nicht der Fall, so hätten wir keine genügende und ausreichende Erklärung für die überindividuelle Bedeutsamkeit, für die Uebermacht dieses Lebens gegenüber aller individuellen Regsamkeit, und für seine zeitliche Kontinuität über so viele Generationen von Individuen. Woher stammt und worauf beruht jene Macht des traditionell Ueberkommenen, in dessen Banne wir Alle stehen, und das in uns als das Gesellschaftsleben der Vergangenheit weiter fortwirkt? Den Schlüssel zu diesem Problem liefert uns ein sehr einfacher Tatbestand, dass nämlich die Träger dieses Gemeinschaftslebens nicht dauernd dieselben bleiben, sondern die Generationen einander in beständigem Wechsel ablösen. Mit keimhaften Anfängen treten immer neue Individuen in die Welt ein, während die Aelteren, die gegenwärtigen Hauptträger des öffentlichen Lebens vom Platze treten. So ist ein jedes Individuum auf allmähliche Entfaltung und Entwicklung angewiesen. Diese Entwicklung nun ist nicht das eigene selbstbegründete Werk des Einzelwesens, sondern dieses Individuum nimmt all seine Anregung, seine Vorbilder, sein Material, seine Motivationen, seine Zwecke und seine Ideale von der Umgebung her, von der auf der Höhe der eigenen Entwicklung und Entfaltung stehenden Generation, von ausgereiften fertigen Individuen, die einen nahezu unausgleichbaren Vorsprung haben. „Jedes Individuum trifft faktisch eine Gesellschaft an, innerhalb deren es sich entwickelt, und erst nachdem die Entwicklung des Individuums durch die Verhältnisse und Traditionen dieser gegebenen Gesellschaft ihr bestimmtes Gepräge erhalten hat, kann das Individuum wieder bestimmend auf die Gesellschaft zurückwirken. Ehe es sich dessen klar bewusst wird, lebt und wirkt, denkt und fühlt es als ein Glied der Gesellschaft.“ [1] Das ist, was wir immanent nennen. Da die Gesellschaft es ist, in deren Mitte das Individuum denken und fühlen gelernt hat, so denkt schliesslich die Gesellschaft

[1] Siehe *Höffding*. Ethik deutsch von Bendixen. Leipzig 1888, S. 186.

Digitized by Google

in ihm und so repräsentiert er in sich die Gesellschaft, die mehr ist als ein blosses Zusammenzählen des Einzelnen, die wirklich etwas, wenn auch etwas immaterielles ist. Sie lebt, denkt und fühlt in den Einzelindividuen und ihrer Macht beugen wir uns, wenn wir von Gesamtgeist reden und uns von ihm Ideale und sogar Imperative diktieren lassen. Es ist dies fast eine Uebertragung der biologischen Hypothese *Häckels* von der Phylogenese und Ontogenese auf die Soziologie, wonach jedes Individuum geistig die Stammesgeschichte reproduziert, dergestalt, dass es den objektiven Geist der vor ihm lebenden Generationen in sich aufnimmt und ihn verarbeitet[1] und da dies jedes Individuum und zu jeder Zeit tut, so partizipiert es an dem Werdegang der menschlichen Geistesarbeit. Jedes Individuum steht auf den Schultern der vor ihm gewesenen Generation. Dem Individuum liegt es nun ob, diesen Geist der Gesellschaft in sich zu verarbeiten, zu vertiefen und zu mehren und so geistige Werte zu schaffen, die ein unveräusserliches Eigentum der Organisation, der er angehört, werden und zu immer neuen Anregungen und zu einer Quelle eines fortwirkenden, überindividuellen Wertes werden. Denn er ist es wohl, der diese Werte geschaffen, aber nicht nur für sich, sondern für alle zur Gesellschaft gehörenden Wesen, um die ein geistiges Band einen Ring schliesst und die eins sind, trotz ihrer Vielheit; denn in allen lebt die Gesellschaft und wirkt der Gemeinschaftssinn und der Gesamtgeist.

[1] Siehe *Stein*, L. Die soz. Frage. Seite 512.

Digitized by Google

II.

Individuum und Gesellschaft in der Ethik.

Zweites Kapitel.

Individualeudämonismus und Evolutionismus.

Man hat die Ethik oft einteilen wollen in die Lehre von den Gütern, die Lehre von den Pflichten und die Lehre von den Tugenden. Diese Einteilung liefert jedoch nur einen notdürftigen Behelf zur Orientierung in dem Labyrint der sich bekämpfenden ethischen Theorien, da sie nur formale Gesichtspunkte angibt, unter die ethische Handlungen fallen. Viel zweckmässiger dürfte dagegen die Einteilung in Individual- und Sozialethik sein. Die Individualethik, die da lehrt, dass jeder nur nach seinen persönlichen Zwecken zu streben habe, dass der Einzelmensch „Zwecksubjekt" des Sittlichen ist; eine Lehre, an deren äussersten Flügel der radikalste Egoismus steht und die Sozialethik mit der Lehre, dass das Individuum sich dem Wohle des Ganzen zu unterordnen habe, dass die Gesellschaft „Zwecksubjekt" des Sittlichen sei. Dieser Einteilung läuft eine andere parallel, die nicht mehr die Zwecksubjekte des Sittlichen zum Gegenstande hat, sondern die Zweckobjekte desselben. Denn sowohl für das Individuum, als auch für die Gesellschaft ist es ja die eine Frage: Was sollen wir tun? was erstreben? worauf hauptsächlich unsere Tätigkeit und Augenmerk richten? mit einem Worte die Frage nach den Objekten des Sittlichen, von deren Beantwortung die Gestaltung des sittlichen Lebens abhängt. Man kann dann in dem Glücke — des Einzelnen, wenn man ihn als Zwecksubjekt des Sittlichen hinstellt. — oder der Gesamtheit, wenn man

Digitized by Google

sie als Zwecksubjekt begreift, das Objekt erblicken, wonach man zu streben habe, in der *εὐδαιμονία* das Ziel sittlichen Strebens erkennen. Wir hätten dann die Einteilung zwischen Individual- und Sozialendämonismus vor uns. Dieser Einteilung liegt der sicherlich nicht ganz unberechtigte Gedanke zu Grunde, dass der Sinn alles menschlichen Strebens, aller Arbeit und aller Mühe, die Triebfeder aller Handlungen das Glück ist. Glück ist die bewegende Kraft aller Tätigkeit des Einzelnen, sowohl als auch der Allgemeinheit. Eine Frage von sekundärer Bedeutung wäre bei dieser Einteilung noch: „Was ist Glück?“ Diese Frage nun wird von fast allen Vertretern der eudämonistischen Richtung in der Ethik verschieden beantwortet. Von der ganz primitiven Anschauung der Hedoniker, die Glückseligkeit mit Lust identifizieren, bis zur Höhe der platonischen Erhebung in die übersinnliche Welt, wo die Seele ihr Heim hat und wo allein wahres Sein zu finden ist; von der ganz niedrigen Stufe eines ethischen Sensualismus bis zur höchsten Stufe eines verfeinerten Intellektualismus mit allen zwischen diese zwei Extreme fallenden vermittelnden und mildernden Richtungen, haben wir eine solche Fülle von Ansichten und Anschauungen über das Wesen des Glückes vor uns, dass man die Ueberzeugung gewinnen muss, dass so gut, wie keine zwei Menschen körperlich und geistig gleich disponiert sind, so auch keine zwei Menschen das Glück in dem gleichen Zustand erblicken. Der Zustand, der dem Einen als Ideal der Glückseligkeit erscheint, wird einem Anderen als Schreckgespenst vorschweben. Wir sind nun hier bei dem Punkte angelangt, auf den es unserer Ansicht nach die Kritik des Eudämonismus hauptsächlich abstellen muss, dass nämlich der Eudämonismus notwendigerweise in einen Relativismus einmünden muss.

Eine andere Einteilung der „Zweckobjekte“ des Sittlichen liefert uns der Gedanke der Evolution. Man kann als Zweck des sittlichen Strebens die Entwicklung — die eigene — wenn man Individualist, — die allgemeine —, wenn man Sozialist ist, hinstellen. Wir hätten somit die zweite Einteilung Individual- und Sozialevolutionismus gefunden. Bei dieser Einteilung wird uns dann vornehmlich die Frage beschäftigen müssen: „Wohin sollen wir uns oder die Gesellschaft entwickeln?“ Aus der Fragestellung ergibt sich uns schon, dass Entwicklung kein oberstes Prinzip sein könne, da sie nur im besten Falle eine formale Bestimmung zu einem anderweitig gegebenen Inhalt liefert. Vervollkommnung ist immer

Digitized by Google

eine Vervollkommnung von etwas, wobei jenes Etwas schon gegeben sein muss, wenn diese beginnen soll. W. Wundt erhebt diesen Einwand lediglich gegen den Individualevolutionismus oder Perfektionismus, es ist aber schwer ersichtlich, in welcher Weise der soziale Evolutionismus diesem Einwande — wenn er ein solcher ist — begegnen soll.

Diese Teilungen jedoch werden nicht von Allen gemacht, es ist nicht ein jeder ethische Systematiker entweder ein Anhänger des Individualeudämonismus oder des sozialen und auch nicht entweder ein Individualevolutionist oder Sozialevolutionist. Dieses schroffe Auseinanderhalten finden wir bei den allerwenigsten. Bei der weitaus grösseren Zahl der Ethiker ist das Bestreben nicht zu verkennen, zwischen den beiden Extremen zu vermitteln. Dieses Streben wird von der Einsicht diktiert, dass nicht ein „Jeder" ein „Einzelner" sei und wiederum auch die Gesamtheit nicht gerade ein über den Einheiten stehendes selbständiges Wesen ist, sondern lediglich in den Einheiten ihr Dasein hat. Wir hätten also auch in der Ethik die Einteilung vor uns, die wir in der soziologischen Fassung des Problems „Individuum und Gesellschaft" zu treffen genötigt waren. Auf der einen Seite den ethischen Nominalismus, nach dem die Selbstzwecklichkeit des Individuums fest steht, da dieses allein real ist, auf der anderen den ethischen Realismus, wonach das Individuum nur in der Gattung Bedeutung hat, und endlich die dritte Richtung, die der Aristotelischen Lösung des Universalienproblems — universalia in re — entspricht, und beiden ein Sein zuerkennt. Wir werden also uns zuerst mit dem ethischen Nominalismus oder Individualismus nach beiden Seiten hin, sowohl nach der eudämonistischen, als auch nach der evolutionistischen Seite auseinanderzusetzen haben und sodann genau in derselben Weise den Realismus oder Sozialismus betrachten und erst dann die dritte vermittelnde Richtung behandeln.[1]

a) Der Individualeudämonismus oder Egoismus.

Solange die Bestimmung des Menschen nur in seiner Natur gegeben ist, so lange ist die Erkenntnis des Guten eine schwankende.

[1] Wir haben aus rein technischen Gründen die Fragen nach der Quelle der sittlichen Begriffe und Ideale nicht besonders behandelt, wiewohl wir überzeugt sind, dass von der Beantwortung dieser Fragen aus allein Licht auf die

Digitized by Google

Mit verschiedenen Trieben ausgestattet, sucht der Mensch die Befriedigung dieser Triebe herbeizuführen und meidet Alles, was ihm in der Erreichung dieses Zweckes hinderlich sein könnte. Natürlich ist das Bestreben ein im steten Wechsel Begriffenes; der ganze sittliche Zustand des Menschen ein unstäter und wandelbarer. Sobald aber der Mensch aus diesem wechselnden Spiel der Begierden ein stetes Gesetz für das, was seiner Natur entspricht, zu konstruieren sucht, dann kommt das Moment der Zwecksetzung hinzu. Hört jetzt auch das Wechselnde im Begriff des Guten auf, so beginnt dafür das Spiel der mannigfaltigen Auffassung der menschlichen Bestimmung, in welcher bald die eine bald die andere Seite des menschlichen Daseins als der zu erstrebende Endzweck gefasst wird. Wie verschieden hierbei die Ausgangspunkte, wie mannigfaltig die Prinzipien sein können, beweist ein Blick auf die sich bekämpfenden Theorien der ethischen Reflexion. Die erste ethische Anschauung der Griechen ist eine egoistische, in welcher nur das Glück des Einzelmenschen als das höchste, einzig zu erstrebende Ziel festgehalten wird. Die Sophisten sind als die ersten Vertreter einer wissenschaftlichen Ethik zu betrachten.[1] Haben sie auch kein oberstes ethisches Prinzip gegeben, — nach ihrer Ansicht existiert ein solch oberstes Prinzip überhaupt nicht, — so haben sie doch die Aufmerksamkeit der griechischen Denker auf die Ethik gelenkt und so jene substanzielle Sittlichkeit, die einen jeden in den Sitten und Gebräuchen seines Volkstums das Rechte und Gute sehen liess, unterwühlt. Die Sophistik gelangt in der Erkenntnistheorie zu dem von *Protagoras* ausgesprochenen Satze: „*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*", dass alle Erkenntnis individuell ist, dass alles Verstehen und Deuten der Welt im Grunde genommen nichts ist als ein Steigern, Verfeinern und Umformen des Stoffes, den das individuelle Bewusstsein darbietet. Dieser Satz, der allem Anscheine nach auf die Erkenntnistheorie gemünzt ist,[2] wird dann auf die Ethik über-

Kernfrage unserer Abhandlung „Individuum oder Gesellschaft" fällt. Wir haben aber der Besprechung und Erörterung dieser Frage in dem Rahmen der von uns getroffenen Einteilung einen breiten Raum gewährt und namentlich die verschiedenen Richtungen und deren Ergebnisse für unser Problem gebührend berücksichtigt.

[1] Vergl. hierüber *Köstlin*, Geschichte der Ethik. Tübingen 1887, ebenso *Zeller*, Phil. d. Gr., die gegen *Zieglers* Behauptung, dass schon bei den früheren Philosophen von einer Ethik die Rede sein könne, triftige Gründe anführen.

[2] Vgl. hierüber Zeller, Philos. der Griechen, Band I.[5]. 1095 ff.

Digitized by Google

tragen und so gelangen sie in der Ethik zu einem Subjektivismus mit einer unverkennbaren Biegung zum Hedonismus, dessen eigentliche Begründer die Kyrenaiker sind. Eine eigentliche Ausbildung erfährt der Eudämonismus erst bei den Epikureern. Die Glückseligkeit ist für sie das höchste Gut; alle Sittlichkeit dient nur dem Wohlbehagen des Menschen, ist nur ein Mittel der verfeinerten Eigenliebe. Besonders stark wird im Epikureismus der Individualismus betont; der Einzelne wird ganz auf sich selbst gestellt und er gelangt so zu einem ethischen Atomismus wie er auch in der Physik ein Fortbildner der Demokritischen Atomistik ist. Auch das philosophische Dreigestirn der hellennischen Welt, Sokrates, Plato und Aristoteles gelangt über den Eudämonismus nicht hinaus. Sokrates identifiziert Tugend und Wissen und erblickt in dem Wissen die Glückseligkeit. Dieser intellektualistische Eudämonismus erhält durch Plato eine metaphysische Begründung. Plato erblickt in der Erhebung der Seele zum reinen Anschauen und in dem Selbsterleben des Guten, wie auch in ihrer Einführung in die Wirklichkeit, das Sittliche. Die Zwecke jedoch, die erreicht werden sollen, sind rein individualistisch und eudämonistisch. Die Aristotelische Ethik, die einerseits rein formalistisch bleibt, indem sie das Sittliche als eine von der menschlichen Vernunft getroffene Massbestimmung auffasst, ist auf der anderen Seite eudämonistisch und bis zu einem gewissen Grade hedonistisch. Glück und Lust sind fast synonime Begriffe. „Das Streben der Menschen nach Glück ist so sehr die innerste Triebfeder alles Lebendigen, dass die Natur dieses Hebels schlechterdings nicht entbehren kann, um ihre anderweitigen Zwecke zu fördern.“ Auch das Gute und Schöne wollen wir nur als Lusterregendes[1] und Lust ist so sehr ein Bestandteil der menschlichen Zwecke, dass es fraglich ist, „ob man nach dem Leben wegen der Lust oder wegen des Lebens nach der Lust verlange.“ Aristoteles, der ein Kenner der menschlichen Seelentätigkeit und ein ungewöhnlich scharfer Beobachter war, rechnet mit der nicht aus der Welt zu schaffenden Tatsache, dass das Streben nach Glück dem Menschen so sehr innewohnt, dass man schlechterdings kein Handeln des Menschen sich vorstellen könne, dem nicht ein Glücklichkeitsstreben zu Grunde läge. Man kann also von dem Menschen nicht verlangen,

[1] Vgl. *Wehrenpfennig*, Die Verschiedenheiten der eth. Prinzipien bei den Hellenen, dagegen *Trendelenburg*, Histor. Beiträge z. Philos. II, S. 167.

Digitized by Google

was er seiner ganzen Natur und Anlage nach ohnehin nicht erfüllen könnte, dass er sich dieses ihm innewohnenden Strebens entäussere. Was man aber wohl verlangen könne ist, dass die Lustgefühle sich bei ihm verfeinern und veredeln. Diese Forderung stellt auch Aristoteles und erklärt, dass die Verfeinerung der Lustgefühle die Hauptaufgabe des denkenden Menschen sei.

Auch der Stoizismus kommt im Wesentlichen nicht über den Individualeudämonismus hinaus. Sein oberstes Prinzip heisst: „*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*“ das naturgemässe Leben, und sie entwickeln das Ideal des in Uebereinstimmung mit der Natur lebenden Weisen, der frei von allen Affekten, der sich selbst bestimmenden Vernunft folgt. Diese, das ganze Weltall durchdringende Vernunft, die als Weltgesetz und Weltordnung identisch ist mit der Natur, ist oberste Norm und Richtschnur des sittlichen Handelns. Die Lust wird von ihm abgelehnt und doch bleibt Glückseligkeit u. z. individuelle Glückseligkeit das oberste Erinzip. Ihm eröffnet sich in der reinen Innerlichkeit eine Aufgabe. Er erklärt das Bewusstsein der eigenen Tugend, das moralische Selbstgefühl oder die sittliche Selbstschätzung für das höchste Gut. Bleibt nur die sittliche Selbstschätzung dem Menschen bewahrt, so geniesst er in ihr die Glückseligkeit, gleichviel ob seine sonstige Lustbilanz positiv oder negativ ist. Die sittliche Selbstschätzung ist aber nur darum das höchste Gut, weil sie allein die Glückseligkeit gewährt; die auf anderen Wegen vergebens gesucht wird. Der Individualeudämonismus bleibt also auch in der Stoa in aller Kraft bestehen, nur dass die Glückseligkeit auf den Besitz der sittlichen Selbstschätzung eingeschränkt wird. Bewegt sich schon dieser Standpunkt in einem Zirkel, da ja meine sittliche Selbstschätzung nur aus der Beurteilung meines bisherigen Handelns geschöpft wird, diese aber wieder an keinem anderen Massstab, als dem der sittlichen Selbstschätzung vorgenommen werden soll, so werden wir sehen, dass sich durch die ganze ethische Reflexion der Stoa ein Widerspruch hindurchzieht, den zu überwinden und auszugleichen nicht in ihrer Macht lag. Ihr Pantheismus treibt sie dazu, ein kosmopolitisches Ideal aufzustellen. Alle Menschen sind Teile des Weltganzen und somit verpflichtet für dieses Ganze zu wirken, der Mensch weiss sich alle Vernunftwesen verwandt, sieht sie alle als gleichartig und gleichberechtigt, unter demselben Naturgesetz stehend an.[1] Mit diesem

[1] Vergl. *Zeller*, Philos. d. Gr. Bd. IV[3] 302.

Digitized by Google

Kosmopolitismus ist ihr individualistischer Standpunkt schwer zu vereinbaren.[1] Dieser Widerspruch liesse sich nur in der Weise lösen, wenn wir annehmen wollten, dass Kosmopolitismus und Individualismus sich nicht ausschliessen, dass beide ganz gut nebeneinander bestehen können. Denn wenn der Kreis der Gesellschaft so weit gezogen wird, wie bei der Stoa, dass er nicht nur alle Menschen, sondern alle Wesen umfasst, so hat das Individuum innerhalb dieses Kreises einen sehr weiten Raum für seine Bewegungsfreiheit, dass es sich durch seine Zugehörigkeit zu den in diesem Kreise eingeschlossenen Wesen sicherlich nicht beengt fühlen kann. Wenn der Kreis, an den sich das Individuum hingeben soll, ein enger ist, so verliert es jede selbständige Bedeutung, aber im Universum behält es seine einzigartige Stellung, die durch kein anderes Wesen ausgefüllt werden könnte, auch wenn es sich an das All hingibt.

Die Stoiker waren diejenigen Denker des Altertums, die auf die Gestaltung der neueren Philosophie den grössten Einfluss ausgeübt haben und so begegnet man in der neueren Philosophie vielfach stoischen Elementen. Auch ihre Ethik hat auf eine Reihe von Systemen eingewirkt, ohne dass sich die Systematiker ihrer Abhängigkeit von der Stoa bewusst geworden wären. Wenn wir in der Geschichte der neueren Ethik nach einem Forscher suchen wollen, dessen Lehrsätze an die der Stoa anklingen, so werden wir sicherlich in erster Reihe an Spinoza denken. Auch er fasste den Menschen ganz individuell, als einen Modus der Gottheit auf. Diese Auffassung veranlasst ihn nun zu der Behauptung, welche die Quintessenz seiner Ethik bildet, dass alle Arbeit im Dienste der Menschheit, alles Streben nach Vervollkommnung der sozialen Gemeinschaft bloss ein Mittel zum Zwecke der „erkenntnisvollen Selbstbefriedigung des Denkers", die Leidenschaftslosigkeit die vornehmste Bestimmung

[1] Siehe *Stein*, L. Die soz. Frage 227: „Und so krankt schon der Stoizismus an jenem tötlichen soziol. Widerspruch, den zu überwinden, auch unsere Gegenwart sich bisher vergeblich abgemüht hat. Ihr kosmopolitisch-universalistisches Ideal drängt sie dazu, die Lehre zu künden, dass sich alle als Bürger eines Staates erkennen, und statt aller trennenden Gesetze und Verfassungen als eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft zusammenwohnen", während ihr echt individualistischer Bildungshochmut und philosophischer Dünkel sie dazu treibt, jener Gleichheitstendenz in aller Schroffheit damit entgegenzuarbeiten, dass sie ihrem „Weisen" ein aristokratisches Reservatrecht zubilligen."

Digitized by Google

des Menschen sei.[1] In seiner Staatslehre schliesst er sich eng an Hobbes an.[2] Auch ihm ist der Urzustand der Menschheit ein bellum omnium contra omnes. Auch er ist auf die Demokratie nicht gut zu sprechen; doch liegt dies vielleicht weniger in den Konsequenzen seines Systems als in den persönlichen Erfahrungen, die ihm keine besonders günstige Meinung von der allein seligmachenden Kraft der Demokratie beibringen konnten. Konsequent durchdacht und es zur Grundlage eines ganzen Systems der Ethik, der Rechts- und Staatslehre erhoben hat Hobbes diese Theorie von der ursprünglichen Isoliertheit und Ungeselligkeit der Menschen. Er und nach ihm Mandeville, Helvetius und fast die ganze französische Aufklärungsphilosophie kennen im Grunde genommen nur einen einzigen ursprünglichen Trieb im Menschen und dieser Trieb heisst: Selbstliebe. Im Gegensatz zu Aristoteles und Hugo Grotius, die die Menschen als *ζῶα πολιτικά* betrachten, haben sie den Menschen, den Urmenschen nämlich, aus seiner Umgebung herausgerissen und ihn in einen Gegensatz zu allen ausser ihm existierenden menschlichen Wesen gebracht. Zur Erklärung der herrschenden sittlichen und rechtlichen Anschauungen seiner Zeit hat Hobbes seine Theorie der absoluten Staatsgewalt formuliert. Dieser Schritt war eine logische Notwendigkeit. Denn wie sollten Menschen, die sich gegenseitig hassen (homo homini lupus), die von der Stunde ihrer Entstehung an die grimmigsten Feinde sind, dazu kommen, irgendwelche Rücksicht auf das gegenseitige Wohl und Gedeihen zu nehmen? Sittliche oder richtiger altruistische Beweggründe können sicherlich nicht das Fundament ihrer Vereinigung sein. Die Beweggründe liegen lediglich in der Erkenntnis, dass es nicht gut, d. h. nützlich sei, dass der Mensch allein sei. Die Furcht vor dem Egoismus des Anderen hat die Menschen aneinandergekettet und das oberste Glied dieser Kette ist der Staat, der nach Hobbes allein über Recht und Unrecht, über sittlich und unsittlich entscheidet, da er allein die Autorisation hierzu erhalten hat. „Wo keine Vereinbarung vorausgegangen", sagt Hobbes in seinem Leviathan, „da sind auch keine Rechte zuerkannt worden und Jedermann hat Anrecht auf Alles; demgemäss kann auch kein Handeln ungerecht sein. Ist aber eine Vereinbarung getroffen worden, dann ist es ungerecht sie zu brechen und die De-

[1] Vgl. *Jodl.* Geschichte der Ethik Bd. I, S. 335.

[2] Vgl. H. C. *Sigwart,* Vergleichung der Rechts- und Staatstheorien des Hobbes und Spinoza. Tübingen 1842.

Digitized by Google

finition von Ungerechtigkeit kann nicht anders lauten als: Nichtbefolgung der Vereinbarung.“ [1] Nach Hobbes ist also die Furcht die Quelle aller Gesittung, da doch nur sie allein die Gründerin des Staates und alles Zusammenlebens ist. Furcht ist aber sicherlich kein Gefühl, das für eine solch lange Phase der Entwicklung, wie die ist, auf die der moderne Kulturmensch zurückblickt, ausgereicht hätte. Furcht ist Schwäche und Schwäche muss überwunden werden können. Jedenfalls ist es sehr bedenklich ein Ohnmachtsgefühl und ein Bewusstsein der eigenen Schwäche als einzige und prima causa aller Sittlichkeit hinzustellen. Das Misstrauen in die eigene Kraft und der Zweifel an der eigenen Stärke sollen uns ganze Gruppen von heroischen Taten im Dienste der Sittlichkeit — sei es auch, wie Hobbes sagen würde, einer falschen, selbsterfundenen Sittlichkeit — erklären? Doch auch abgesehen von diesem sicherlich berechtigten Einwande, bietet uns dieses System eine andere Schwierigkeit, die zu einer noch radikaleren Lösung der ethischen Probleme führen muss und auch tatsächlich geführt hat. Wenn nur die Furcht vor einer Verletzung der eigenen Rechte seitens der anderen Wölfe in Schafspelzen zur Vereinbarung und zum polizeilich bewachten gesellschaftlichen Zusammenleben geführt hat, so ist es ja selbstverständlich, dass diese Vereinbarung sofort erlischt, wenn dieses Angstgefühl geschwunden ist. Nun fragt es sich, ob es nicht besser ist, das ganze Streben darauf zu konzentrieren, dieses Bewusstsein der Schwäche zu überwinden, als es Jahrhunderte hindurch mit sich herumzutragen? Ist es nicht konsequenter, wenn man Jedem zuruft, dass er erstarke und zusehe, wie weit er auf eigene Füsse gestellt

[1] Wenn hier auch nur von Ungerechtigkeit die Rede ist, so ist dies doch gleichbedeutend mit Unsittlichkeit, denn nach Hobbes ist auch die Quelle aller Sittlichkeit der Staat. Dass Hobbes damit nichts gewinnt, liegt auf der Hand. Denn die Gesetze des Staates müssen sich doch den Zwecken, um derentwillen sie geschaffen wurden, anbequemen, demnach haben sie nicht ihren Grund in sich selbst, sondern sie sind abgeleitet. Die Annahme des Hobbes, dass der Staat die Quelle aller Sittlichkeit sei, leidet an einem inneren Widerspruch. „Ist das allgemeine Gut, Wohlfahrt und Nutzen das höchste Ziel und sind staatliche Verfügungen nur insoweit berechtigt, als sie die Mittel zur Erreichung dieses höchsten Zieles bilden, so können dieselben auch nur insofern Autorität beanspruchen, als sie daraus erwächst, dass sie diesen höchsten Zielen förderlich sind. Sind sie gut, so sind sie es nur, weil die ursprüngliche Autorität hinter ihnen steht, und können sie diese Bürgschaft nicht aufweisen, so sind sie schlecht.“ (Spencer, Tatsachen der Ethik, deutsch v. B. Vetter. S. 58).

Digitized by Google

komme? Diese Konsequenzen sind gezogen worden, theoretisch von den Propheten des 19. Jahrhunderts, praktisch von den Anarchisten. Was ist es anderes, als ein konsequentes Durchdenken der Hobbesschen Lehre von dem Urzustande der Menschen, wenn Stirner[1] mit Bezug auf die Freiheit sagt: „Ihr sehnt euch nach der Freiheit? Ihr Thoren! nähmt ihr die Gewalt, so käme die Freiheit von selbst. Seht, wer die Gewalt hat, der steht über dem Gesetze.“ Oder an einer anderen Stelle: „Was habt ihr denn, wenn ihr die Freiheit habt, nämlich . . . die vollkommene Freiheit? Dann seid ihr alles, alles los, was euch geniert, und es gäbe wohl nichts, was euch nicht einmal im Leben geniert und unbequem fiele. Und um weswillen wollt ihrs denn los sein? Doch wohl um euretwillen, darum, weil es euch im Wege ist!“ „Warum“ schliesst er dann, „wollt ihr nun den Mut nicht fassen, euch wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen?“ Dieser Egoismus Stirners ist weit konsequenter als der von Hobbes. Er erkennt nicht nur für sich das Ich als gesetzgebend an, sondern er fordert, dass auch die anderen insgesamt Egoisten werden, — wodurch er seine Theorie sogleich im Prinzip eigentlich wieder aufhebt, da er ja nun doch wieder eine Idee, einen Gedanken, nämlich den des Egoismus, als verbindlich für die Menschen hinstellt, aber dies tun ja schliesslich alle Egoisten, — und so hofft er die tiefgehenden Differenzen zwischen Ideal und Wirklichkeit, wie er sie kennt, zu beseitigen. Er sehnt sich gleich Rousseau nach dem Naturzustand der Menschheit, nur war das Bild dieses Zustandes für den Propheten des optimistischen, gefühlsseligen, schwärmerischen 18. Jahrhunderts ein anderes, als für den Vertreter eines Zeitalters, in welchem Weltschmerz und Pessimismus sich allerorts hervordrängten. So erblickt man bei Rousseau in dem ursprünglichen Naturzustande, zu dem er die Menschen zurückführen möchte, ein friedliches Dasein, eine harmonisch abgetönte Gemeinschaft glücklicher, vom Kampfe unberührter Menschen, bei Stirner dagegen den Zustand der Wildheit, des ungezügelten Egoismus, der den Starken emporhebt und den Schwachen mitleidslos zermalmt; bei jenem ist der Naturzustand ein fortdauerndes Idyll, bei diesem eine ununterbrochene Tragödie; jener will durch seine Flucht aus der Kulturgemeinschaft die selbstsüchtigen Triebe beseitigen, dieser für sie einen Entfaltungsraum

[1] Stirner, M. Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig 1844.

Digitized by Google

sichern. So entgegengesetzt nun auch die Ausgangspunkte und die Zwecke der beiden Denker sind, in der Wahl des Mittels sind sie einig und verraten dadurch, dass sie über die Macht des Zusammenlebens irrige Vorstellungen hegten. Schon der Umstand allein, dass *sie* über die Zwecke dieses Austrittes aus der Kulturgemeinschaft uneinig waren, zeigt ja zur Genüge, welchen Einfluss das Zusammenleben auf die Gestaltung der Lebensanschauung ausübt, wie viel von dem Milieu bei Entstehung solcher Meinungen abhängt. Der Mensch müsste aufhören, Mensch zu sein, wenn er auf das von gemeinsamer Hingebung, gemeinsamen Zwecken geleitete Kulturleben verzichten wollte. Es ist ein Symptom von seelischer Krankheit, wenn man sehnsüchtig nach dem „goldenen Zeitalter" der Menschheit ausspäht.

Wenn wir uns nun fragen, ob Hobbes und seine Anhänger mit ihrer Anschauung von der ursprünglichen Ungeselligkeit der Menschen Recht haben, so ist dies eine Frage, auf die einzig und allein die Soziologie Antwort erteilen kann. Es ist auch klar, dass von der Beantwortung dieser Frage die Beantwortung einer anderen abhängt, die Beantwortung der Frage nämlich, ob und inwieweit der Individualismus berechtigt ist. Wir wollen daher erst den Individualevolutionismus kennen lernen, bevor wir mit dem Individualismus endgültig abrechnen.

b) Der Individualevolutionismus.

In der ganzen Geschichte des menschlichen Denkens lassen sich zwei Linien verfolgen, die seit dem Kindheitsalter der wissenschaftlichen Philosophie sich bekämpfen. Die eine Linie nimmt von den Eleaten ihren Ursprung und die andere von ihrem scharfsinnigen Gegner, Heraklit. Die Eleatik ist der wissenschaftliche Stammvater eines jeden Ontologismus, der nur ein einziges, unveränderliches und ewiges, sich immer gleichbleibendes „Sein" kennt, während Heraklit mit seiner Lehre des *πάντα ῥεῖ* auf eine Reihe von Systemen der entgegengesetzten Richtung eingewirkt hat, die alles, nur kein „Sein" kennen und die alles Beharrende und Konstante für einen trügerischen Schein unserer dem Irrtum zugänglichen Sinne erklären. Ist für die Seinslinie Aktualität, Evolution nichts weiter als ein Wort, ein Schein, der gar keine Hindeutung auf ein Sein enthält, so ist für die Geschehenslinie der Begriff „Substanz" nichts weiter als ein leerer Schall. Dieser Gegensatz, der vorzüglich die

Digitized by Google

Metaphysik und die Erkenntnistheorie beschäftigt, macht sich auch in der Ethik geltend. Ist Alles nur ein Sein, so wird auch das ethische Ideal, der Zweck des Menschen ein ethisches Sein darstellen, da es ja im Grunde genommen nur ein Spezialfall des allgemeinen Seins ist. Wenn dagegen Alles sich in einem ewigen Fluss befindet, wenn nichts dauernd ist als der Wechsel, so wird auch logischerweise das ethische Ideal ein Thun, ein Arbeiten — Aktualität sein. Der Seinslinie in der Ethik entspricht eine jede Theorie, die das ethische Ideal in einem festen, sich ewig gleichbleibenden Zustand erblickt; also auch der Eudämonismus. Nun sind aber gegen den Eudämonismus, vorzüglich aber gegen den egoistischen Eudämonismus, Bedenken von nicht zu unterschätzender Tragweite erhoben worden. Ein Denker unserer Tage fasst die Urteile über den Egoismus in folgende Worte zusammen; „Wo die Selbstliebe als ausschliessliches Motiv und einziger Zweck menschlichens Handelns gemacht wurde, wie bei den Sophisten im Altertum oder bei *Mandeville* in der neueren englischen Moralphilosophie, da geschah dies in der Absicht, die Existenz von Moralsystemen überhaupt zu bestreiten.[1] Wie berechtigt dieses etwas hart klingende Urteil ist, können wir sehen, wenn wir uns folgende Erwägungen vergegenwärtigen. Eine der wichtigsten Fragen der Ethik ist sicherlich die nach der Quelle der sittlichen Begriffe und Ideale; je nach ihrer Beantwortung werden dann auch die Ansichten über den Wert und die Giltigkeit der ethischen Urteile verschieden ausfallen. Hier liegen nun fast seit Beginn der wissenschaftlichen Reflexion die entgegengesetzten Systeme des Empirismus und Apriorismus miteinander im Streite. Nach dem letzteren, das in der Neuzeit durch *Kant* vertreten wird, bilden die ursprünglichsten ethischen Begriffe über „gut und böse" einen ursprünglichen Besitz unserer Vernunft, die uns im kategorischen Imperativ, in der Stimme des Gewissens eine feststehende, unerschütterliche und allgemein gültige Norm aller sittlichen Beurteilung an die Hand gibt. Auch der nachkantische deutsche Idealismus hält im Wesentlichen an dem allgemeinen Gedanken fest, dass das Sittliche eine besondere Form des Vernunftgemässen sei. Dagegen lehrt der Empirismus — der gedankliche Vater des Eudämonismus — der besonders im klassischen Lande der Empirie, in England, ausgebildet worden ist, dass die ethischen Begriffe überall erst auf Grund gegebener Verhältnisse entstanden sind und demnach ihre Inhalte so wechseln, wie die anderen In-

[1] *Wundt, W.*, Ethik, 2. Aufl., Stuttgart 1892, Seite 413.

Digitized by Google

halte des menschlichen Denkens und Fühlens.[1] Wenn dem nun wirklich so sein sollte, so fragen wir, mit welchem Rechte man dann für das „Glück" eine Ausnahmestellung in Anspruch nahm. Gewiss

[1] Ohne es zu wollen, beantwortet hier der Empirismus einen Einwand, der immer gegen Kant erhoben wird. Man sagt immer, dass die Kantische Ethik rein formalistisch ist, dass der von ihr geprägte Begriff der Pflicht für das ethische Leben unfruchtbar ist und auf die Kardinalfrage der Ethik: „Was sollen wir tun?" keine Antwort erteile. Allein, wenn wir die Erfahrung zu Hülfe nehmen wollen, so sehen wir, dass fast überall und fast zu allen Zeiten die ethischen Urteile eine verschiedene Anwendung erfuhren. Was dort und früher als gut, löblich — als ethisch zulässig galt, wird hier und jetzt als böse, verwerflich — als ethisch unzulässig verworfen. Es wäre daher kaum ersprieslich, das Wollen der Menschen inhaltlich zu bestimmen. Denn die Inhalte wechseln immer, entweder nach den zufällig wechselnden äusseren Umständen oder nach der gesetzmässigen Entwicklung der Menschheit. Dieser Veränderung jedoch sind nur die Inhalte des Sittlichen unterworfen. Ueber diesen Inhalten und unabhängig von ihnen steht die Form des Sittlichen, die in starrer Unveränderlichkeit ewig besteht und das Kriterium des Sittlichen bildet. Der Massstab war in Wirklichkeit hier und dort, jetzt und früher der gleiche — und dieser Massstab ist nach Kant der der Pflicht. Man beurteilt nur, ob und inwiefern der Mensch seiner Pflicht Genüge geleistet. Fasste man auch die Pflicht verschieden auf, so lag doch der Gedanke an sie der sittlichen Beurteilung zu Grunde. Die verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Pflicht sind durch die immerwährend wechselnden Bedürfnisse bedingt: was hier als Pflicht erscheint, ist dort — durch eine andere Pflicht — verboten. Es war daher auch kein Fortschritt, wenn der nachkantische deutsche Idealismus dieses formalistische, ethische Prinzip mit einem materiell bestimmten Ideal vertauschte, zumal auch ihre Definitionen und Normen bloss lokale und temporäre Bedeutung haben. Wenn Schopenhauer das Mitleid als die Urquelle des Sittlichen bezeichnet, so wird er nur einer engbegrenzten Klasse von Handlungen gerecht. Ebenso hat auch das inhaltlich bestimmte Ideal von Herbart nur partielle Gültigkeit, während wir doch nach einer ethischen Norm suchen, die allgemein gültig sein soll, von der wir dann alle Arten von Handlungen ableiten können. (Vgl. auch *Liebmann, O.* Zur Analysis der Wirklichkeit. Abschnitt: „Das ethische Ideal"). Es handelt sich für uns darum, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus wir dann aller übrigen Probleme Herr werden können. Kant hat diesen Punkt ausserhalb der Inhalte der ethischen Handlungen verlegt und hat so glücklicher als Archimedes die bisherige Gedankenwelt der Ethiker aus ihren Angeln gehoben und eine Revolution inauguriert, von deren Ausgang wir allerdings noch kein klares Bild haben, da wir noch mitten im Kampfe sind. Was Kant gewollt ist nichts weiter als dasjenige, was schliesslich jeder finden dürfte, der sich von Worten nicht schrecken lässt, dass nämlich ein oberstes ethisches Prinzip formalistisch sein müsse, wenn es in Wirklichkeit die Bezeichnung „oberstes Prinzip" verdienen soll und allen Erscheinungen des sittlichen Lebens gerecht werden will.

Digitized by Google

ist es eine nicht wegzuläugnende Tatsache, dass einem jedem Menschen das Streben nach Glück inne wohnt und es ist auch ferner klar, dass, wenn das Glück für mich Beweggrund zum Handeln werden soll, es mein Glück sein muss, das ich erstrebe; aber ebenso sicher ist es, dass die Anschauungen über das Wesen des Glückes so verschieden geartet sind, dass man Glück unmöglich als oberste sittliche Instanz anerkennen kann. Es ist zu allgemein, und weil gar Vieles in ihm enthalten ist, so können wir gar nichts aus ihm herausholen. Der individuellen Neigung und Meinung ist ein allzu weiter Spielraum gelassen, dass es im Grunde genommen einer Läugnung eines obersten ethischen Ideals gleichkommt.

Eine jede ethische Theorie, die auf das Leben einwirken will und sich nicht bloss auf Abstraktionen, deren Wert für das praktische Leben ein ganz minimaler ist, verlegt, wird sicherlich mit diesem einmal vorhandenen Glücksstreben der Menschen rechnen, ob sie aber den Zustand der Glückseligkeit als Gipfel des Strebens anerkennen wird, ist mehr als zweifelhaft. Denn wenn es sich für uns in der Ethik um Aufstellung von ethischen Normen handelt, d. h. wenn wir uns nicht begnügen, die Ethik als rein descriptive und explicative Wissenschaft aufzufassen, so werden wir doch sicherlich nicht das als Norm aufstellen, was bereits auch ohne unser Hinzutun einem jeden Menschen angeboren ist. Wenn die Ethik nichts Besseres dem Menschen zu sagen weiss, als dass er in seinem Streben nach dem Glücke oder in seinem Festhalten an dem einmal erreichten Zustand des Glückes nicht ermüde, so kann man füglich auf eine solche Ethik leichten Herzens verzichten. Was sie uns lehrt, tut schliesslich ein jeder von uns auch ohne dieser Aufforderung seitens der Ethik. — Was aber für den evolutionistisch denkenden Menschen das Entscheidende ist, ist der Umstand, dass er niemals in einem Zustande der Ruhe, der Inaktualität den Sinn der menschlichen Bestimmung erkennen wird.[1] Alles in der Welt ist in beständigem Fluss begriffen; Allem ist der Stempel des Werdens aufgedrückt; Alles *wird* und nichts *ist* und gerade der Mensch sollte *sein*? Der Mensch ist für den Evolutionisten kein Phänomen sui generis, er hat keinen Anspruch auf eine Sonderstellung in der Natur, da er nur eine koordinierte Stellung zu allen anderen Er-

[1] Vergl. *Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse, 225: „Wohlbefinden, wie ihr es nennt, scheint uns kein Ziel, sondern ein Ende.“ Vergleiche auch *Tille* Alexander, Von Darwin bis Nietzsche. Leipzig 1895.

Digitized by Google

scheinungen in der Natur einnimmt. Wie nun also Alles im Universum geworden ist, so ist auch der Mensch geworden, und wie nun Alles weiter wird, so wird auch vom Menschen verlangt, dass er sich weiter entwickeln soll. Der Imperativ dieser Anschauung dürfte in zwei Worten gegeben sein: „Werde weiter!“

Auch vom rein eudämonistischen Standpunkte aus dürfte diesem Imperativ eine gewisse Berechtigung zuerkannt werden. Denn es ist ja klar, dass es nicht nur gerade der Besitz ist, der einen erfreut, sondern das Streben selber. Der Mensch muss sich aus ganz eigensüchtigen Gründen ein Ziel stecken, das über den Platz, auf den man ihn gestellt hat, hinausgeht. Dann werden seine Tage ausgefüllt mit Arbeit, mit Dichten und Trachten, mit Hoffen und Erwarten und Schritt für Schritt mit der Freude des Gelingens gelangt er zur Verschönerung und Verbesserung seines eigenen Lebens — er wird glücklich. Es ist sicher, dass für viele Menschen die Aussicht auf Ruhe und Untätigkeit gar nichts Verlockendes hat. Ein gesunder und energischer Mensch freut sich, wenn er arbeiten, schaffen, wirken, streben, kämpfen und ringen darf und es ist nicht immer das Ziel, das erreicht werden soll, welches zum Kampfe begeistert, sondern die Freude an dem Kampfe selbst. Es ist ein Zeichen von Gesundheit, wenn man mit dem Dichter spricht: „Mensch sein heisst Kämpfer sein“, wenn man an der Entfaltung und Entwicklung der in einem schlummernden Kräfte seine Freude hat, wenn man durch eine rastlose Tätigkeit erstarken will und diese im Kampfe gewonnene Tüchtigkeit zu neuer immerwährender Arbeit verwenden will. Es ist beschämend für uns, eingestehen zu müssen, dass dieses Bewusstsein immer mehr und mehr im Verschwinden begriffen ist, es ist ein Zeichen von Altersschwäche unserer Generation, ein Symptom des Verfalls, der Dekadenz, dass man mit dieser Tatsache so wenig rechnen darf. Wie gesagt, wäre es also auch vom rein eudämonistischen Standpunkte aus gar nicht so absurd, eine Entwicklung in infinitum zu fordern; eine Tätigkeit ohne Rücksicht auf ihre Wirkung, ein Handeln ohne Rücksicht auf seine Folgen als dasjenige anzuerkennen, was den Menschen glücklich macht. Und in Wirklichkeit ist das Moment der individuellen Entwicklung und Vervollkommnung fast mit jeder ethischen Auffassung verbunden. „In den Schilderungen, die der Stoicismus und Epikureismus von den Eigenschaften des Weisen geben, tritt er ebenso hervor wie in den Ausführungen des Aristoteles über den Wert des be-

Digitized by Google

schaulichen Lebens oder in Spinozas Gegenüberstellung der geistigen Freiheit und Knechtschaft.“ [1] Erst Leibniz aber hat diese Theorie begründet und der sogenannte Perfektionismus war das Schlagwort der ganzen Aufklärungsphilosophie. Leibniz führt den von Spinoza geläugneten Begriff der Entwicklung in den die verschiedensten Grade der Klarheit durchlaufenden Vorstellungen wieder ein und gewinnt so eine teleologische Perspektive, die seine Lehre als Perfektionismus erscheinen lässt. Als höchste und zugleich dauerndste Lustempfindung bezeichnet er das Gefühl der Vollkommenheit und diese wieder wird als Erhöhung des Wesens bezeichnet. „Wesen aber drückt nichts anderes aus, als die Kraft zu wirken, und je grösser die Kraft, um so höher und freier ist das Wesen.“ [2] Nun ist aber bei Leibniz ebensowenig wie bei den Epikureern oder den Stoikern Entwicklung Zweck und Ziel an sich. Tritt uns bei den antiken Ethikern der Perfektionismus in Verbindung mit dem Egoismus entgegen, indem sie erklären, dass Selbstvervollkommnung zur Erreichung der individuellen Glückseligkeit unerlässliche Vorbedingung sei, so tritt er uns bei Leibniz in Verbindung mit utilitaristischen Gesichtspunkten entgegen. Diesen Denkern war eben dieses Prinzip nicht genügend, um es als oberstes Postulat aufzustellen. Denn in Wirklichkeit liefert sie uns nur eine rein formale Bestimmung zu einem anderweitig gegebenen sittlichen Inhalte, wobei diese Inhalte schon immer vorhanden sein müssen, wenn die Vervollkommnung beginnen soll. Ausserdem aber haben sie alle diese Entwicklung eingeschränkt und ihr Grenzen gesteckt und damit im Prinzip das Entwicklungsprinzip wieder aufgehoben. Selbstvervollkommnung kann nur dann sittliches Ideal sein, wenn „der letzte sittliche Zweck als ein idealer, nur in Annäherungen zu erreichender erkannt wird“; [3] oder aber auch, wenn man mit Nietzsche den Menschen als etwas betrachtet, das überwunden werden muss. [4] Wird aber der Ent-

[1] Vergl. *Wundt*, W., Ethik. 2. Aufl Seite 430.

[2] Vergl. *Nov.*, Ess. II, 21, § 72 und Lettre à Bayle, O. Ph. 191. Siehe auch *Jodl.*, Geschichte der Ethik. Bd. 1. Stuttgart 1882. Seite 354.

[3] Diesen Standpunkt vertritt *Wundt* in seiner Ethik. Vergl. Seite 507: „Eine selbständige Bedeutung gewinnt die Idee der Vervollkommnung, wenn der letzte sittliche Zweck als ein idealer, nur in Annäherungen zu erreichender erkannt wird“ oder auf derselben Seite: „Die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte soll über jedes erreichte Ziel ins Unbegrenzte fortgesetzt werden.“

[4] Vergl. *Nietzsches*: Also sprach Zarathustra: „Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Flut sein und

Digitized by Google

wicklung ein Ziel gesteckt, an dem angelangt der Mensch sein Maximum erreicht hat, so ist es ja klar, dass *dieses Ziel* „Zweckobjekt des Sittlichen ist und alle Entwicklung zu diesem Ziele bloss Mittel und kein Zweck ist. Das Ziel aber ins Unendliche hinaus zu projicieren, also einen progressus in infinitum als das Sittliche zu bezeichnen, hat auch seine Bedenken. Wenn kein Endziel gesteckt wird, wenn das letzte sittliche Ideal für uns unerreichbar, ja sogar unerkennbar ist, wenn, wie *Wundt* meint, das Ideal immer höher und höher rückt, so fragt es sich, wieso wir denn erkennen sollen, ob unser Weg, den wir wandeln, in die Höhe führt, ob der vermeintliche Fortschritt wirklich ein solcher ist? Vielleicht ist das, was wir als progressus ansehen, in Wirklichkeit ein regressus? Den Massstab zur Beurteilung, ob Fortschritt oder Rückschritt da ist, würde uns nur der bekannte Zweck liefern. Fehlt uns aber die Kenntnis dieses Zweckes, so können wir auch von keinem Fortschritt oder Entwicklung reden. Dies dürfte klar werden, wenn wir uns folgendes vergegenwärtigen. Einige Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts haben einen Aufschwung auf dem Gebiete der Technik gezeitigt, wie es unsere Vorfahren in ihren kühnsten Träumen sich nicht vorgestellt haben. Dieser Aufschwung nun dient sicherlich dazu, unser Leben auf unserem Planeten so behaglich und bequem zu gestalten, dass wir uns vorläufig gar nicht von hier fortsehnen. Aller Scharfsinn unserer Generation konzentriert sich darauf, diese Erfindungen der kühnen Geister für das praktische Leben auszubeuten. Wer würde nun anstehen zu erklären, dass dieser Aufschwung in Wirklichkeit einen Fortschritt bedeute? Er bedeutet auch sicherlich einen solchen, wenn wir mit allen Fasern unseres Lebens dieses Leben bejahen und einen steten Aufschwung für dasselbe ersehnen, wenn wir allen unseren Trieben und Kräften eine ausgiebige und gesunde Entfaltung gönnen wollen. Würde aber auch der weltflüchtige Asket, der eingeschworene Pessimist, der den sittlichen Zweck in der „Verneinung des Willens zum Leben“ erblickt,

---

lieber noch den Weg zum Tiere zurückgehen, als den Menschen überwinden? ... Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht und vieles ist in euch noch Wurm ..... Der Uebermensch ist der Sinn der Erde! Euer Wille sage: Der Uebermensch sei der Sinn der Erde!“ „Der Mensch ist ein Seil geknüpft zwischen Tier und Uebermensch“, „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist.“ Der Mensch soll nach Nietzsche den Bogen wölben hinüber zu dem Uebermenschen. Vergl. auch *Tille*, Alex.: Von Darwin bis Nietzsche.

Digitized by Google

in diesem Aufschwung einen Fortschritt erkennen? Muss ihm nicht alles, was das Leben fördert, als ein Hemmnis, als Rückschritt erscheinen? Sicherlich beschleunigt doch dieser Aufschwung, der den Menschen mit Selbstbewusstsein erfüllt und ihn Vertrauen in die eigene Geisteskraft fassen lässt, nicht den Weg zum Nichts, zur Nirwana, denen der Mensch zustreben soll. Wir sehen also, dass lediglich der Zweck uns darüber Aufschluss geben kann, was Fortschritt ist und was nicht. Kann also Entwicklung ohne Endzweck nicht oberstes Ideal sein, so kann auch sicherlich Entwicklung zu einem Ziele, zu einem bestimmten Zwecke nicht das oberste Postulat sein, da ja in diesem Falle das Ziel, dem zugestrebt werden soll, der Zweck, zu dem wir uns entwickeln sollen, höher stehen als die Entwicklung, welche in diesem Falle höchstens ein Mittel sein kann. Nachdem wir nun gesehen haben, dass die „Zweckobjekte" des Sittlichen von individualistischem Standpunkte aus gesehen kaum hinreichen, ein ethisches Prinzip zu liefern, da der Eudämonismus im besten Falle zu einem Relativismus führen muss, was mit der Läugnung allgemeingültiger ethischer Normen gleichbedeutend ist und der Evolutionismus nichts weiter als ein formalistisches Prinzip u. z. ein Prinzip, das auch über die Form des Sittlichen keinen endgültigen Aufschluss gibt, ist, so bleibt uns noch übrig, die Frage zu erledigen, ob das Individuum als „Zwecksubjekt" des Sittlichen hingestellt werden darf, ob das Individuum wirklich Zweck an sich ist, ob es Sinn aller Arbeit und Tätigkeit sein darf, mit einem Worte, ob der Individualismus überhaupt ein ethisches Prinzip sein kann.

Fassen wir die Frage historisch, so handelt es sich uns darum, ob Hobbes mit seiner Annahme, dass der Urzustand der Menschheit ein bellum omnium contra omnes war, ob in Wirklichkeit das Individuum isoliert gedacht werden kann, Recht behält. Sodann, angenommen sogar, dass Hobbes Recht behielte, fragt es sich, ob auch der heutige Kulturmensch mit demselben Massstabe gemessen werden dürfe wie seine Vorfahren, ob auch der heutige Mensch noch etwas von der Raubtiernatur seiner Ahnen geerbt hat. Wenn wir nun die Soziologie befragen, so hören wir sofort, dass das Wort Individuum eine blosse Abstraktion sei. In Wirklichkeit tritt uns nie das Individuum als isoliertes Wesen entgegen, Jedes Individuum stellt einen „Durchschnittspunkt sozialer Fäden dar",[1] d. h. mit anderen Worten, dass

[1] *Simmel*, G. Ueber soziale Differenzierung. Leipzig 1890. Vergleiche auch *Stein*, L., Soziale Frage, Kapitel „Individuum und Gesellschaft".

Digitized by Google

Alles, was das Individuum besitzt, es dies anderen schuldig sei. Jedes Individuum trifft eine Gesellschaft an, innerhalb deren es sich entwickelt, und erst lange nachher, wenn die Gesellschaft auf das Individuum mit ihren Gebräuchen und Traditionen eingewirkt hat, beginnt das Individuum auf die Gesellschaft zurückzuwirken und sich als Individuum zu fühlen. Dass dem heute so sei, wird wohl kein Mensch läugnen, wenn er sieht, dass wir heute tatsächlich als Mitglieder einer Gesellschaft fühlen und denken, dass wir mit den Nebenmenschen fühlen und für sie zu den grössten Opfern bereit sind, ohne etwas anderes zu berücksichtigen, als das Wohl des Anderen. Diese letztere Tatsache wird zwar von den Egoisten bestritten und es wird behauptet, dass es unwahr sei, dass wir etwas für einen Mitmenschen tun, ohne dabei persönlich beteiligt zu sein. Um aber doch die Tatsachen des Wohltuns und der Aufopferung zu erklären, nimmt man zu einer geistreichen Hypothese seine Zuflucht, die bei Lichte besehen, nichts weiter als geistreich ist und keiner ernsten Prüfung stichhält. Wenn wir einem armen leidenden Wesen etwas von unserem Ueberfluss zukommen lassen, wird behauptet, so geschieht dies aus dem einfachen Grunde, weil bei uns der Anblick des Jammers ein Gefühl des Unbehagens, ein „Unlustgefühl" erweckt und wir aus rein egoistischen Motiven dieses Unlustgefühl los werden wollen. Wir sind also nur darum mildtätig, weil wir das Leid des Anderen nicht mitansehen können, es ist demnach nur das eigene Ich, das befriedigt wird. Die Frage aber, wieso wir denn dazu kommen, das Leid eines anderen Wesens so zu empfinden, dass wir uns unbehaglich fühlen, so lange wir nicht diesem Leide gesteuert haben, wird von den einseitigen Egoisten gar nicht gestellt. Ist es denn nicht der höchste Grad von Altruismus, wenn der Jammer eines Mitmenschen bei uns ein solch lebhaftes Echo findet, dass wir mit Hintansetzung unserer persönlichen Interessen dem Leidenden helfend beispringen? Die Unlustgefühle, die wir bei den Schmerzen Anderer empfinden, sind die nicht Wirkungen unserer altruistischen Triebe? Nur absichtliches Nichtverstehenwollen wird das Vorhandensein altruistischer Triebe läugnen wollen. Woher nun kommen diese Triebe, wenn sie nicht ein ursprüngliches Besitztum unserer Gefühle sind? Doch wir wollen nicht vorgreifen und erst sehen, ob die Annahme, die wir als sicher hingestellt haben, dass das Individuum nur innerhalb einer Gesellschaft gedacht werden kann, auch für die präsoziale Zeit zutrifft.

Digitized by Google

oder richtiger, ob jemals eine präsoziale Zeit existiert hat? Von vielen Soziologen wird behauptet, dass die Vereinigung dem Menschen erst durch den Kampf ums Dasein aufgedrungen wurde. Die ursprüngliche Neigung des Menschen war Ungeselligkeit. Auch nachdem schon die erste Stufe eines Zusammenlebens, das Zusammenleben in der Familie nämlich, erreicht war, blieb doch der Charakter des Ganzen ein ungeselliger. Die Kinder trennten sich sobald als möglich von den Eltern, um neue Familien zu gründen. Die einzelnen Familien blieben aber nach aussen ungesellig. Diese Ungeselligkeit nach aussen zwang jedoch die einzelnen Familien, alle Kräfte an die innere Erstarkung zu setzen, denn die schwächere Familie ging im Kampfe unter. Der durch Gefahren erzwungene Zusammenhalt zur Bestehung des Kampfes ums Dasein ist eine Urquelle der Bildung gewesen. Schon im Tierreiche zeigt sich die Wirkung dieser Vereinigung. Die Wanderameisen, um nur einige ganz bekannte Beispiele anzuführen, fallen mit vereinter Macht über jeden Feind her, die Bienen bauen ihre Zellen im Vereine, die wilden Pferde scharen sich in Ringe, um den andringenden Wölfen Widerstand leisten zu können, die Gemsen vereinigen sich zur Weide und stellen Wachen aus u. s. w. Beim Menschen war der Kampf ums Dasein vielgestaltiger und rascher und so überwand der Kampf ums Dasein die ursprüngliche Ungeselligkeit und schuf die Anfänge der Gesittung in allen ihren Zweigen.[1] Diese Darstellung wird jedoch von vielen andern bestritten und es wird darauf hingewiesen, dass wir schon bei den niedrigen Rassen, von denen allein wir auf eine prähistorische Gestaltung der Dinge schliessen können, Züge echter Menschlichkeit finden. Die Zeugnisse der Ethnographie sind, wie *Spencer*[2] sehr richtig bemerkt, durchaus nicht ausschlaggebend, da wir erstens viele sich widersprechende Berichte haben und zweitens weil wir nie wissen können, ob wir es nicht mit rückfälligen Rassen zu tun haben. Die Frage nach dem Urzustand der Menschheit ist ja in Wirklichkeit für uns ganz nebensächlich, da wir es mit dem Kulturmenschen allein zu tun haben. Nehmen wir also sogar

[1] Wir sind hier im Wesentlichen einer Darstellung von *C. Radenhausen* (Isis, Der Mensch und die Welt, Hamburg 1863) gefolgt, der in seinem vierbändigen Werke eine Unmasse kulturhistorischen Materials verwendet, das unserer Ansicht nach in Fachkreisen zu wenig berücksichtigt wird

[2] Vergl. Spencer, Prinzipien der Soziologie, deutsch von B. Vetter, Stuttgart. Bd. I, Seite 85—87.

Digitized by Google

an, dass der Geselligkeitstrieb bei unseren Vorfahren und bei den auf primitiven Entwicklungsstufen stehenden Völkerschaften gering ist, so haben wir noch immer kein Recht, diesen Massstab auf alle Menschen und zu allen Zeiten auszudehnen. Es ist eine psychologische Wahrheit, die namentlich von *Tarde* besonders stark betont wird, dass eine Handlung, die wir häufig ausüben, uns später zum Bedürfnis und zur Neigung wird. Wenn also auch zugegeben werden sollte, dass alles Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen ursprünglich bloss ein Produkt der Not war, so sind sie später nicht als solche empfunden worden. Auf uns sind dann die sozialen Triebe auf dem Wege der Vererbung gekommen, so dass der Kulturmensch wirklich sozial fühlen muss. Und auch abgesehen hievon liefert uns auch der Grundgedanke der Descedenztheorie eine Erklärung dafür, wieso der Mensch dazu kommt, sich fremdes Wohl zum Ziele zu setzen, indem wir nämlich wissen, dass sich die altruistischen Triebe, sofern sie einem Widerstreit mit den Interessen Anderer nicht ausgesetzt sind, als die den Individuen förderlichsten erweisen; daher wurden sie auch vor allem vererbt, während die Individuen mit ausschliesslich oder stark überwiegend egoistischen Trieben im Kampfe ums Dasein einander vernichten. So ist denn auf ganz natürlichem Boden im Laufe der Generationen zu immer stärkerer Entwicklung der altruistischen Triebe gekommen, so dass uns jetzt in der Tat derartige Triebe angeboren sind. Sei dem nun übrigens wie es wolle, so bleibt das eine feststehend, dass wir heute tatsächlich nicht uns allein kennen, dass für uns als Zwecksubjekte auch andere Indiduen existieren; aber doch immer nur *„andere Individuen!“* — Alles dreht sich doch uns nur darum zu erklären, in welcher Weise wir dazu kommen, uns für das Glück „anderer Individuen“ zu erwärmen. Dieses Problem beschäftigt den ganzen Utilitarismus, dem wir nun unsere Aufmerksamkeit widmen müssen.[1]

Anknüpfend an den Utilitarismus Lockes hat *Bentham* die Perspektive, die wir von Locke erhalten haben, verallgemeinert und „das möglichst grosse Wohl der grösstmöglichen Zahl“ als letzten Endzweck alles sittlichen Thuns zu erweisen gesucht. Die Nützlichkeit bildet die Grundlage der Entwicklung, die Lust, Zweck und Motiv des sittlichen Strebens, die allerdings erst durch den prüfen-

[1] Vergl. zu folgendem: *R. Eucken* Die Grundbegriffe der Gegenwart 1893. Abschnitt „Utilitarismus“, ferner *Jodl* Geschichte der Ethik, Bd. 2, 1889, Kap. 15 und *Wundt* Ethik, von Seite 420—428.

Digitized by Google

den Verstand und die sorgsam abweichende Vernunft ihre endgültige und richtige Bestimmung erhalten. Im Grunde genommen ist auch Bentham der Ansicht, dass der Egoismus, der *eigene* Nutzen das treibende Prinzip in der Welt ist, aber es ist ein Gebot der Klugheit, uneigennützig zu sein oder wenigstens zu scheinen. J. St. *Mill*, der scharfsinnigste Verfechter des Utilitarismus, dem die einfache Aufstellung eines Imperativs, dass wir das Glück der grösstmöglichen Zahl fördern sollen, nicht genügt, der nach einer psychologischen Erklärung dafür sucht, wieso wir denn dazu kommen sollen, uns das Glück anderer Menschen als Strebeziel aufzustellen, wenn der Egoismus in Wirklichkeit das primäre Element in unseren Gefühlen ist, will durch Erziehung Gedankenassociationen zu stande gebracht wissen zwischen eigenem und fremdem Wohl, so dass jedes Individuum nur diejenigen Handlungen angenehm finde, welche die Tendenz haben, das allgemeine Glück zu fördern. Auf dieses Moment hat schon *Hartley* aufmerksam gemacht. Die Association ist das Prinzip, auf welches Hartley den grössten Nachdruck legt. „Gleichartige Eindrücke, erklärt er, haben die Tendenz, miteinander zu verschmelzen und psychische Gebilde von grosser Festigkeit zu erzeugen, welche eine selbständige Existenz behaupten, die von dem Eintreten der ursprünglichen Veranlassung unabhängig ist.“ [1] Waren es auch anfangs lediglich Gefühle des eigenen Genusses, welche uns gewisse Handlungen lieb und teuer machten, so werden sie mit der Zeit doch von den Objekten, auf die sie sich bezogen, unabhängig und machen sich auch dann geltend, wenn die Beziehung auf das eigene Wohl fehlt. Der soziale Affekt rein als solcher wird damit geläugnet, ebenso wie bei *Smith*, der in der „extensiven Sympathie“ die Quelle moralischer Entscheidungen erkennt. Der Egoismus, — bei dem einen durch Sympathie, bei dem anderen durch die Association gemildert, — bildet die Grundlage des Sittlichen. Auf dieser Grundlage baut dann der Utilitarismus weiter und Mill erblickt in der Associationstheorie das Allheilmittel, das über alle Schwierigkeiten hinweghilft. Mill selbst jedoch bewegt sich in einem Zirkel. Er sagt nämlich, dass die Menschen nach Glück streben, nicht bloss nach dem persönlichen, sondern nach dem allgemeinen; er führt aber wieder als Grund dafür, dass das Ziel alles menschlichen Strebens die Glückseligkeit und daher die allgemeine Wohlfahrt das höchste Gut sei, die Tatsache an, dass jeder Mensch nach Glückseligkeit

[1] *Jodl*, Geschichte der Ethik, Bd. I, Seite 198.

Digitized by Google

strebe. Das „allgemeine Streben“ nach Glück ist ihm unter der Hand in ein Streben nach „allgemeinem Glück“ geworden. *Spencer* verlegt den Schwerpunkt der Erklärung von der psychischen Seite auf die physische. Er nimmt an, dass sich im Laufe der generellen Entwicklung gewisse Nervenverbindungen entwickelt haben, die die im Menschengeschlecht entwickelten fundamentalen moralische Ge-Gefühle und Anschauungen vererbt haben, so dass wir es dann begreifen können, wie die ursprünglichen egoistischen Triebe das Gemeinnützige zum Motiv des Handelns werden liessen, dass selbst Glückseligkeit, die nicht von mir empfunden wird, für mich Beweggrund zum Handeln werden könne, dass fremde Lust für mich Zweck sein könne, ohne dass sie für mich auch Mittel zur Lust wäre. Leslie *Stephen* verlegt mit Hume und Smith den Ursprung des Sittlichen in das Gefühl der Sympathie, die darauf beruhe, dass wir uns in das Bewusstsein des Anderen hineinversetzen. Indem wir nun durch die Sympathie befähigt werden, für andere zu handeln, nehmen wir an der Organisation des Ganzen teil, das wieder auf uns Rückwirkungen ausübt und so allmählich das zum Moralgesetz erhebt, was für das Wohlbefinden des Ganzen förderlich ist. Dies sind ungefähr die Erklärungsversuche dafür, wieso wir dazu kommen sollen, uns fremde Glückseligkeit zum Ziele zu setzen. Alle diese Erklärungen, mit Ausnahme der Spencerischen, leiden an einem Grundfehler. Für alle diese Utilitarier ist es ja klar, dass die Gesellschaft nur aus den einzelnen Menschen besteht, dass sie nichts weiter ist als eine arithmetische Summe von Einzelindividuen und doch wird diesen Einzelindividuen zugemutet, dass sie für das Wohl der anderen streben sollen, dass die nämliche Lustempfindung in vielen von einander getrennten Individuen wiederholt werden soll. Worin besteht der Wert dieser Wiederholung? Ist etwa eine Lustempfindung, wenn sie sich bei unzähligen Individuen wiederholt, auch unzähligemal mehr wert, als wenn dies nur einmal geschieht? Kann denn nach dieser Annahme, dass es keine anderen Güter gebe als solche, welche in individuellem Wohlbefinden bestehen, die Lust des zweiten auf den ersten zurückwirken und so zu immer neuen Quellen individueller Lust werden? Ist individuelle Glückseligkeit das Mass, an welchem die sittlichen Werte zu messen sind, so besteht für jedes Individuum dieses Mass in dem Maximum seines Glückes. Es ist aber nicht einzusehen, wieso das Individuum zu Gunsten Anderer auf dieses Maximum verzichten soll, wenn dieser

Digitized by Google

Andere in gar keinem engen Konnex zu ihm steht? Der Utilitarismus verlegt den Zweck des Sittlichen in das Ganze und zerteilt dieses Ganze in zusammenhanglose Atome, wodurch es dann unmöglich wird, die tatsächlich vorhandenen altruistischen Triebe zu erklären. „Einer atomistisch gedachten Gesellschaft entspricht notwendig eine egoistische Ethik.“ Eine egoistische Ethik aber ist gar keine Ethik, weil sie, wie wir ausgeführt, verschiedenen Tatsachen des Lebens nicht gerecht wird, weil sie für viele Erscheinungen keine Erklärung bieten kann, da ihnen der Stempel des altruistischen Fühlens aufgedrückt ist. Eine supraindividualistische Ethik hinwiederum ist nur denkbar, wenn wir die Gesellschaft als eine Einheit betrachten, als das Band, welches die einzelnen Individuen aneinander knüpft. Aus diesem Bedürfnis heraus ist dann eine Sozialethik zu schaffen gesucht worden, die, wie wir jedoch sehen werden, in ihrer extremen Fassung unhaltbar ist, weil sie wieder anderen ebenso unzweideutigen Tatsachen und Erscheinungen nicht gerecht zu werden vermag.

Drittes Kapitel.

Sozial-Eudämonismus und Evolutionismus.

Der realistischen Auffassung von dem Sein und Wesen der Gesellschaft, nach der lediglich die Gesellschaft ein Sein für sich beanspruchen kann, entspricht notwendigerweise eine universalistische Ethik, in der das Individuum nur eine subordinierte Stellung einnehmen kann. Man kann es sich zwar sehr schwer zusammenreimen, wie eine Ethik des Individuums entraten könne, da doch im Grunde genommen, alle ethischen Urteile nur das Wollen und Handeln einzelner bestimmter Individuen betreffen. Das Individuum will und handelt; das Individuum handelt nach seinem eigenen Gewissen; es hat dafür zu sorgen, dass es an seinem Charakter keinen Schaden nehme; mit einem Worte, die Individuen sind der lebendige Stoff, in denen das Sittliche seine Wirklichkeit findet. Aber nichtsdestoweniger wurde der Versuch gemacht, die Gesellschaft als „Zwecksubjekt“ des Ethischen hinzustellen. Denn man machte die Erfahrung, dass das Individuum nirgends in seiner Isolierung angetroffen werde, dass es vielmehr psychologisch betrachtet, sich aus der Gesamtheit

Digitized by Google

heraus differenziert hat und in seiner ganzen Erscheinung, in seiner ganzen geistigen Bedeutung, in seiner ganzen materiellen Wirksamkeit nur die Gesellschaft in sich verkörpere. Da nun das Einzelwesen sich aus der Gesamtheit heraus differenziert und schliesslich doch mit all seinen Kräften und Mitteln der Gesellschaft dient, also wieder in die Gesellschaft zurückkehrt, so nahm man an, dass der ganze Individualisierungsprozess nur einen Durchgangsprozess bedeute, der nur eine vorübergehende Erscheinungsform des gesellschaftlichen Lebens darstelle. Das wahre Leben wäre in Wirklichkeit nur das gesellschaftliche, wie es sich uns in seinen Schöpfungen darstellt und mithin der einzige Träger von Zwecken, also auch Zwecksubjekt des sittlichen Reflektierens und der sittlichen Normen. Man fragte nicht mehr, was ist Zweck des Einzelwesens, da dieses überhaupt keine selbständige Bedeutung hatte und sein Zweck schon in seinem Verhältnis zur Gesellschaft gegeben ist. Es ist dazu da, der Gesellschaft mit all seinen Kräften, Fähigkeiten, Anlagen, Fertigkeiten und Vermögen, die es ja ausschliesslich von der Gesellschaft empfangen hat, zu dienen. Es wird das völlige Aufgeben des eigenen Selbst verlangt und das Selbstvergessen als die einzige Tugend betrachtet. „Es gibt nur eine Tugend", sagt *Fichte*, „die — sich selber als Person zu vergessen, und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken. Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Sein, und irgend einen Selbstgenuss begehrt, ausser in der Gattung und für die Gattung, der ist im Grunde und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Missgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch."[1] In der Gattung liegt also der Zweck des Einzelmenschen beschlossen, und alle Urteile über Wert und Bedeutung des Menschen laufen im Grunde genommen nur darauf hinaus, dass wir beurteilen, welchen Wert und welche Bedeutung der Betreffende für die Gesellschaft, der er durch Geburt und Stellung angehört, habe. Zwecksubjekt ist nur die Gesellschaft, die ein über den Einheiten, die sie doch zusammensetzen, stehendes selbständiges Wesen ist, die Selbstzweck ist, und der sich Alles und Jedes unterordnen muss. Fragen wir nun nach den „Zweckobjekten" für das Zwecksubjekt des Sittlichen, so werden wir dieselben Antworten erhalten, wie der Individualismus sie erteilt.

[1] *J. G. Fichte*. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. Seite 70 f.

Digitized by Google

Für die Einen wird die Glückseligkeit der Gesellschaft das Objekt bilden, dem all unser Sinnen und Trachten zu gelten habe, den Anderen wieder wird die Entwicklung, die Höherbildung und Vervollkommnung das Objekt des sittlichen Strebens sein. Da, wie wir nachgewiesen haben, der Eudämonismus das zeitliche prius sicherlich für sich beanspruchen darf, da es den ersten Ethikern feststand, dass Glückseligkeit das Ziel aller Menschenarbeit ist, so wollen wir den Eudämonismus in erster Linie betrachten und dann zum sozialen Evolutionismus übergehen.

a) Der Sozialeudämonismus.[1]

Dem Glücksutilitarismus Benthams und seiner Nachfolger ist das Glück des Einzelnen, und zwar möglichst vieler Einzelnen, der Massstab des Sittlichen. Da der Utilitarismus nur das Glück der Mitmenschen erstrebt, unter der Gesellschaft aber lediglich eine bloss arithmetische Summe von Individuen versteht, war er nicht imstande, wie wir dies schon gezeigt zu haben glauben, das Problem zu lösen, wie denn der Einzelne dazu kommen soll, sich für das Glück Anderer zu interessieren. Das möglichst grosse Glück möglichst Vieler ist schliesslich nur das Wohlbefinden einer vielleicht unendlichen Reihe isolierter Individuen, also ein erweiterter Egoismus, dessen Wert auch durch den Umstand zweifelhaft wird, dass jedem Einzelnen eine planmässige Ueberlegung zugemutet wird, dass er sich Anderen zuliebe, einer Reihe von Gütern entledigen müsse. Dem Sozialeudämonismus ist das Wohl der Gesamtheit, das Glück der Gesellschaft oberstes Prinzip des Sittlichen. Es ist nun nicht zu läugnen, dass die Ziele beider Richtungen beinahe zusammenfallen, aber doch nicht ganz. Der Utilitarismus summiert die Einzelglücke. Die Summe derselben zu mehreren ist sein letztes sittliches Ziel, der Sozialismus bestimmt sein Ideal und sein Ziel des Gesamtwohles durch eine Analyse des Zellgewebes. Ihm ist nicht das Individuen und nicht die Individuen die Einheit, auf die alles sittliche Streben sich im Grunde genommen konzentriert, sondern das soziale Zellgewebe. In seiner „Apologie eines Agnostikers“[2] sagt *Leslie Stephen* geradezu: „Die Ethik muss geradesogut wie die politischen Wissenschaften auf eine induktive

[1] Vrgl. zu Folgendem: *Simmel, G.* Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bde., und *Tille, Alex.* Von Darwin bis Nietzsche. 1895.

[2] Aus Agnostics Apology. London, 1893.

Digitized by Google

Grundlage gestellt werden, oder auf dieselbe Stufe mit denjenigen Wahrheiten, die, wenn sie sich nur ganz sicher feststellen liessen, eine Wissenschaft der Soziologie bilden würden. Innerhalb gewisser Grenzen können wir recht wohl feststellen, was die Wachstumsgesetze des sozialen Körpers selbst und was die Bedingungen sind, welche von aussen hinzutreten. Wir können recht wohl sehen, was die Triebe sind, die zu seiner Entwicklung beitragen, und also auch die Gesetze feststellen, die einmal erkannt und allgemein angenommen, zu seiner Gesundheit helfen werden. Ihr Festlegen bedeutet das Aufrichten eines neuen Moralkodex.“ Aus der Wechselwirkung zwischen dem Individuum und der Gesamtheit erklärt sich das sittliche Bewusstsein. Das Individuum kommt als isoliertes Wesen nirgends vor, und darum schon ist der theoretische Egoismus unmöglich. Aus dem Gefühle entspringt die sittliche Handlung; sittliche Ziele treten dann als Korrektiv ein. Die Gesellschaft erhebt dasjenige zum Sittengebot, was ihr förderlich ist. Im Laufe einer langen Entwicklung hat die Gesellschaft gelernt, was ihr förderlich ist. Die förderlichen Eigenschaften verdichten sich nach und nach zu Sittengeboten und wirken in der Form eines Gesammtwillens auf die einzelnen Mitglieder. Das Gesamtwohl ist oberstes sittliches Ideal und dieses ist das Wohl des sozialen Zellgewebes; — „die Gesundheit des sozialen Körpers“. „Gesundheit“ ist also das oberste sittliche Ziel, und diejenigen Individuen, die dieser Gesundheit förderlich sind, bedeuten die vorzüglichsten Organe der sozialen Struktur. Es ist höchst bedeutsam, dass die Hygiene zu einer ethischen Macht wird, oder richtiger, dass sie die Ethik selbst ist. Es ist ein Hauptfehler Stephens, dass er lediglich physiologische Gesichtspunkte und ein rein naturalistisches Ideal für die Gesellschaft findet. Die Nichtberücksichtigung der sogenannten „ideologischen Faktoren“ drückt seine ganze Ethik zu einer materialistischen herab. Er berührt sich darin mit den Wortführern der Sozialdemokratie, die ausschliesslich materialistische Gesichtspunkte als Hebel aller menschlichen Regsamkeit gelten lassen.[1] Die Ethik der Sozialdemokratie wird daher materialistisch, da alles sittliche Handeln der Menschen für sie aus den Regungen ihrer Gemüter oder Magen erwachsen und weil sie das Ziel des Handelns nicht durch eine unbedingt ge-

[1] Vrgl. die eingehende und scharfe Kritik des Marxismus in *L. Steins* Soz. Frage.

Digitized by Google

bietende Idee bestimmt sein lassen, sondern durch das Streben nach einem erwünschten Zustande.[1] Als Triebfedern aller menschlichen Handlungen lässt die marxistische Sozialdemokratie lediglich materialistische Prinzipien gelten. Der Gang und die Entwicklung aller menschlichen Organisation war durch rein ökonomische Gesichtspunkte bestimmt. *Marx* hat in seinem berühmten Werke: „Das Kapital" dieser Anschauung Ausdruck gegeben und er ist geradezu der Wortführer der materialistischen Geschichtsauffassung. Er erblickt in der ganzen „sozialen Frage" lediglich eine Frage nach der materiellen Besserstellung des Arbeiterstandes. Als Schüler Hegels schreibt er der Staatsgewalt eine hohe Bedeutung zu und denkt sich die Lösung der sozialen Frage folgendermassen. Es habe, meint er, den Kapitalisten ziemlich lange Zeit gekostet, das Volk zu expropriieren, darauf hätten die grossen Kapitalisten diese expropriiert, und die Expropriation einiger weniger grosser Kapitalisten durch die ganze Masse des Volkes könne keine langwierige und schwierige Operation sein. Der Sinn aller sozialen Reformen oder Revolutionen ist aber für die Sozialdemokraten die Herbeischaffung genügender Lebensbedingungen für die Masse. Der einseitig materialistischen Auffassung des Werdeganges der Menschheit steht eine einseitig idealistische Geschichtsauffassung gegenüber, die sogar alle ethischen Beweggründe, alle moralischen Kräfte aus der Geschichte der menschlichen Entwicklung entfernt. *Buckle* sucht den Nachweis zu führen, dass in der Geschichte ausschliesslich intellektuelle Faktoren allen Fortschritt bewirkt haben. Zwei Worte sind es, die ihm die Möglichkeit bieten, das eigenartige Kunststück fertigzubringen und sogar die ethischen Momente aus der Geschichte zu entfernen. Diese zwei Worte lauten: „konstant und veränderlich". Diese zwei Worte sind Gegensätze und wo die eine Bezeichnung zutrifft, dort ist die andere von selbst ausgeschlossen. Die Geschichte nun, argumentiert Buckle, ist veränderlich, die Moral dagegen konstant; also kann die Moral auf die Geschichte nicht gewirkt haben. Die Wissenschaften dagegen, die sich immer vergrössern, was ihr Gebiet anbelangt, und immer vertieft haben, die waren die einzig massgebenden Faktoren für die Entwicklung. Sie haben den Aberglauben zerstört und alles Leben der Menschheit auf gesunde Grundlagen gestellt. Er bringt für seine Behauptung zahlreiche Belege

[1] Vrgl. *Friedrich Alb. Lange*, Geschichte des Materialismus. 2 Bde.

Digitized by Google

und wo die Tatsachen nicht so liebenswürdig sind, seine Hypothese zu bestätigen, da gebraucht er Gewalt und legt sie doch in die Ereignisse hinein. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, wie falsch die ganze Voraussetzung ist. Moral ist auch nicht etwas Konstantes, sondern sie entwickelt sich mit und in der Menschheit, soweit wenigstens die Inhalte in Betracht kommen.[1] Viele andere lassen wieder ideologische und ethische Faktoren als die in der Geschichte allein massgebenden gelten. Diesen wäre sicherlich nicht damit gedient, Brot für die Menschheit als einzige Forderung einer Sozialethik aufzustellen, wie dies von Seiten der Sozialdemokratie geschieht. Es ist nicht das Brot allein, für das der Mensch lebt, diese Tatsache übersieht die materialistische Geschichtsauffassung: dass aber zum Leben Brot gehört, übersieht die einseitig intellektualistische Fassung des Geschichts- und Gesellschaftsproblems. Es hängt dies mit der Tatsache zusammen, die wir bereits oben registriert haben, dass keine zwei Wesen über das Wesen des Glückes vollständig gleich denken. Die Einen betrachten das Glück als ein Ausleben der Sinne und dieser Anschauung wird Glück mit Lust identisch; die Anderen wieder finden das Glück in dem Ausleben und Entfalten der geistigen Kräfte. Die erstere Anschauung geht auf die Hedoniker zurück, die letztere dagegen auf Sokrates, der, wenn er auch eudämonistische Ethik vertritt, wie alle seine Landsleute, doch die Erkenntnis als Haupttugend gelten lässt und sich von ihr die reinste und ungetrübteste Glückseligkeit verspricht. Haben wir schon gegen den Individualeudämonismus in Anbetracht der Tatsache, dass fast alle Wesen sich unter Glück etwas Anderes vorstellen, dass was dem Einen als Glück erscheint, dem Anderen als ein Gipfel des Unglücks vorschwebt, den Vorwurf erhoben, dass der Individualeudämonismus kein eigentliches ethisches Prinzip sein könne, da er besten Falles zu einem Relativismus oder gar zu einem Subjektivismus führe, so trifft dieser Vorwurf den sozialen Eudämonismus mit doppelter Gewalt. Denn diese Verschiedenheit in der Anschauung über den Zustand des Glückes macht den Eudämonismus als Prinzip einer sozialen Ethik ganz unmöglich, selbst für den Fall, dass wir der Gesellschaft eine Realität, ein Sein zuerkennen sollten, geschweige denn für den Fall, dass wir die Gesellschaft als das auffassen, was sie tatsächlich ist, als eine Organisation verschiedener

[1] Vrgl. meine Anmerkung zu Seite 34.

Digitized by Google

Einzelwesen nämlich, die gemeinsame Zwecke verfolgen. Denn wie kann Glückseligkeit schlechthin Zweck sein, wenn jedes Individuum darunter etwas ganz Anderes versteht. Für die Sozialethik muss es doch darum zu tun sein, ein Prinzip ausfindig zu machen, das für alle zur Organisation, oder nach der realistischen Auffassung zum Organismus gehörenden Wesen vollkommen ausreicht. Die Gesellschaft kann doch nicht glücklich sein, wenn ihre Teile es nicht sind und wer könnte die einzelnen Teile denn zwingen, in demselben Zustand ihr Glück zu erkennen. Aber selbst für den Fall, dass wir die Gesellschaft als eine Einheit auffassen, die gesondert von ihren Teilen gedacht werden kann, so muss doch zugegeben werden, dass ein Organismus auch dann krank ist, wenn seine einzelnen Organe und Zellen krankhafte Symptome aufzeigen, mithin also der Gesellschaftsorganismus nicht glücklich sein kann, wenn nicht alle Teile glücklich sind. Der Realismus wird uns zwar darauf erwidern, dass er sich um die Einzelnen gar nicht kümmere; dass es vollständig gleichgültig ist, was die einzelnen Teile empfinden, da ja nicht sie, sondern die Gesamtheit Zwecksubjekt des Sittlichen ist; und dass die Gesamtheit in ihrem Streben nach Glück von ganz anderen Gesichtspunkten ausgeht, als von dem Streben, für die einzelnen Teile Glückseligkeit zu schaffen. Dieses Streben der Schaffung verschiedener Einzelglücke war das Postulat des Utilitarismus und diesen verwirft ja der Sozialismus. Ihm ist es lediglich darum zu tun, für die Gesamtheit einen Zustand der Glückseligkeit zu schaffen und die Einheiten fallen gar nicht ins Gewicht. Dagegen allerdings lässt sich nichts Anderes erwidern, als dasjenige, was wir schon des Oefteren hervorgehoben haben, dass diese Fassung der Gesellschaft als eine Einheit, die das Wollen, Fühlen und Handeln der Einzelnen vollständig ignoriert, für uns ein Mysterium ist, das über unsere Fassungskraft hinausgeht. Wo ist dasjenige Organ dieser geheimnisvollen Einheit, das Glück oder Unglück empfinden sollte? Gefühl und Empfindung sind doch sicherlich an einzelne Organe geknüpft und was sind denn die Organe dieser Gesellschaft, wenn nicht die Einzelindividuen, die sie zusammensetzen. Wird also ein Zustand der Glückseligkeit für den Gesamtorganismus ersehnt, so können die Einheiten nicht unberücksichtigt bleiben. Diese aber werden sicherlich nicht in dem gleichen Zustand ihr Heil erblicken. Es bliebe somit nur der eine Ausweg übrig, dass wir einen Zustand schaffen sollen, in dem dann ein jedes Einzelwesen sich nach Mass-

Digitized by Google

gabe seiner Wünsche und Begierden voll und ganz ausleben könnte, einen Zustand der vollkommenen Freiheit, in dem Spielraum für alle Arten von Glückseligkeit gelassen würde, so dass ein jedes Individuum auf seine Rechnung käme und sich ganz seiner individuellen Gestaltung gemäss, sein Leben gestalten könnte; also von einer einheitlichen Forderung, von einem einheitlichen Weg zur Erreichung des Gesamtwohles absehen sollten. Als Zweck könnte dabei dann noch immer die Gesellschaft im Auge behalten werden, nur der Weg zur Erreichung dieses Zweckes wäre freigegeben; dergestalt, dass wir uns von dem individuellen Zustande der Glückseligkeit der Einzelindividuen das Gesamtwohl versprächen. Zu diesem Schritt ist aber der Realismus nicht berechtigt. Denn eine solche Zersplitterung der Zweckobjekte hat in einem System keinen Platz, wo das Zwecksubjekt ein einheitliches ist. Wenn das Zweckobjekt des Sittlichen, die Glückseligkeit, von den Einzelindividuen auf verschiedenen Wegen erstrebt wird, so ist es noch sehr fraglich, ob alle diese Wege zu dem einen Subjekt führen. Es kann ja sein, dass dem Einzelindividuum die Emanzipation von der Gesellschaft als Ziel und Zustand der Glückseligkeit erscheint. Ueberhaupt wäre es von dem Standpunkte des Realismus aus absurd, den Einheiten eine derartige Bewegungsfreiheit zuzugestehen. Es steht dies mit dem, was er über die Bedeutung der Einheiten lehrt, geradezu im Widerspruch. Es ist also daher nicht abzusehen, wie der Sozialeudämonismus einen Zustand des Glückes für die Gesellschaft hervorzaubern will, wenn er die Einheiten ignoriert. Wem soll dieser Zustand der Glückseligkeit eigentlich zum Bewusstsein kommen? Die Einheiten kommen nicht in Betracht, da sie von dem Gesamtorganismus verschlungen werden, die Gesellschaft wieder in seiner Ganzheit hat doch wieder kein Zentralorgan, das empfinden könnte. Es wäre also eine Aufhäufung von Glück, die von niemanden empfunden würde, mithin also auch kein Glück wäre, denn ein Glück, das von keinem Wesen empfunden wird, ist auch kein Glück. Es ist also für den Realismus schlechterdings unmöglich, ein eudämonistisches Ideal aufzustellen. Dieser Umstand erklärt uns zwei Erscheinungen in der Ethik, die sonst unverständlich wären. Es erklärt uns erstens die Schwierigkeit, die sich uns aus der Betrachtung der utilitaristischen Systeme ergeben hat, dass der Utilitarismus, obgleich er die Gesamtheit als Zwecksubjekt des Sittlichen anerkennt, diese Gesamtheit in zusammenhanglose Atome zerteilt. Der Utili-

Digitized by Google

tarismus erkannte eben, dass nur dann Glückseligkeit Ziel menschlichen Strebens sein könne, wenn die Einzelmenschen getrennt von einander, diesem Ziele zustreben können und ein jeder versucht, glücklich zu werden. Die Summation dieser verschiedenen Einzelglücke ergibt sodann für den Utilitarismus das als mittelbares Ideal aufgefasste Gesamtwohl. Dieser letztere Schluss ist aber unberechtigt, weil eine Summation von unzähligen Einzelglücken noch immer kein Gesamtglück ergeben muss, weshalb wir auch den Utilitarismus ablehnen mussten. Es erklärt uns zweitens, eine andere seltsame Erscheinung, die von fast allen Historikern der Ethik registriert wird, dass nämlich der Sozialeudämonismus so gut wie gar keine Vertreter hat. Bei allen fast, die die Gesellschaft als Zwecksubjekt des Sittlichen gelten lassen, ist das Zweckobjekt die Evolution, die Vervollkommnung, die Höherbildung und Entfaltung der Gesellschaft. Die Realisten erkannten, dass für eine als Einheit aufgefasste Gesellschaft nicht der Eudämonismus Zweck sein könne, weil Glück ein relativer Begriff ist und da nicht alle Teile in dem gleichen Zustande ihr Glück erblicken, die Gesamtheit aber kein eigenes fühlendes Zentralorgan besitzt, so muss Glück als Ideal fallen gelassen werden. Wie aber der Sozialevolutionismus das Problem löst, wollen wir erst sehen, nachdem wir ihn kennen gelernt haben werden.[1]

b) Der Sozialevolutionismus.

Einer der ersten in der neueren philosophischen Ethik, die die Auffassung vertreten haben, dass das völlige Aufgehen des eigenen Selbst als Ideal und Postulat der Ethik festzuhalten sei, war J. G. *Fichte*. Gleichzeitig war er es auch, der, indem er die Kluft, welche Kant zwischen dem Reich der Erscheinungen und der Dinge an sich gelassen hatte, durch seine Setzung des beide Sphären umfassenden Ich zu überbrücken suchte, den für die Ethik so wichtigen Begriff der Entwicklung zur Geltung brachte. In aller Kürze hat die Fichtesche Lehre folgende Gestalt. Das höchste Prinzip der Wissenschaftslehre, welches das ganze Fichtesche System durchdringt und dieser Lehre den ethisch-praktischen Charakter gibt, ist der Begriff der Selbständigkeit und Freiheit der menschlichen Intelligenz. Der Mensch muss frei sein in seinem Denken und Handeln. Ist aber

[1] Vrgl. über „Individualevolutionismus", S. 34 der vorliegenden Abhandlung.

Digitized by Google

die absolute Freiheit unser Endzweck, so entsteht hier die Frage: Wie kommt denn der Mensch zu der Idee der Freiheit?

Nach Fichte ist absolut frei nur das reine Ich, welches zugleich die Tendenz hat, sich im endlichen Vernunftwesen zu verwirklichen. Infolge dieser Tendenz erscheint das absolute Ich in der wirklichen Welt in empirisch-individuellen Ichen, welche ihrem Wesen nach ihren Endzweck in dem Einswerden mit dem Absoluten haben. Dieser Grundgedanke Fichtes ist das wichtigste Moment seiner Philosophie und er findet auch in seinem ganzen System Anwendung. In der Ethik tritt dies am Deutlichsten hervor in der Lehre Fichtes vom Individuum, u. z. „ist es hier das Sittengesetz selbst, welches die Aeusserung des „reinen" Ich im „individuellen" Ich darstellt. Die Individuen sind hier die notwendige Bedingung zur Realisierung des Sittengesetzes, das als Ausdruck des reinen Ich nur in individueller Form Realität haben kann.[1]) Infolgedessen fordert das Sittengesetz, dass das empirische Ich nach Selbständigkeit streben, d. h. Subjekt der Selbständigkeit sein soll, und in diesem Sinne ist die Welt der Individuen die Anschauungsform der Sittlichkeit. Aber was ist nun das empirische Ich? Fichte betrachtet es als doppelter Natur. Insofern es nämlich die zu realisierende Vernunft in sich darstellt, ist es vernünftiges Wesen und als solches sein eigener Zweck. Das Mittel zur Realisierung der reinen Vernunft ist aber die Sinnenwelt, und insofern das Ich in dieser Welt wirksam sein soll, ist es sinnliches Wesen und als solches steht es unter dem Einflusse der Natur. Nun erhellt die sittliche Aufgabe des Individuums von den Fesseln der Natur sich zu befreien, die letztere sich zu unterwerfen und dadurch die Herrschaft der Vernunft zu verbreiten. Fragt man nun aber weiter: Welches ist denn die Vernunft, die das Individuum fördern soll, ist sie etwas Individuelles? Auf diese Frage erhalten wir folgende Antwort: Da die Vernunft nur eine ist und alle Individuen dieselbe Vernunft in sich darstellen, so hat das Sittengesetz in mir als Individuum nicht mich allein, sondern die ganze Vernunft zum Objekte. Mein Endzweck ist durch mich ausser mich gesetzt. Der Endzweck aller Individuen ist ein gemeinsamer und kann nur durch gegenseitige Wechselwirkung unter den Individuen verwirklicht werden. Dieser Umstand vereinigt die Menschen zu einer sittlichen Gemeinschaft. Daher ist es Pflicht eines jeden Indi-

[1] *Fichte*, Die Tatsachen des Bewusstseins S. W., Bd. II, Seite 641, 648.

Digitized by Google

viduums, die Moralität in seinem Nebenmenschen zu fördern. „Wer nur für sich selbst sorgen will in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck sein, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen.“ [1]. In diesem Sinne sagt er auch: „Jeder wird gerade dadurch, dass seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentlich reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung.“ [2] In anderen Worten heisst dies nichts anderes als dass der einzige Zweck des Individuums ist, seine Freiheit fürs erste zu gebrauchen, wo nicht zu erhalten, wo nicht zu erkämpfen, denn das zeitliche Leben ist ein Kampf um die Freiheit. Der Kampf der Freiheit mit der Natur, um den sittlichen Endzweck zu realisieren, ist aber nicht ein Kampf der einzelnen Menschen in ihrer Isolierung, sondern in ihrer Gemeinschaft. Jeder Einzelne nimmt an dem sittlichen Leben nur Teil als Mitglied der Gemeinde. Im Leben verteilt sich der Zweck an die Individuen, jedes hat seinen eigentümlichen Lauf und hat dadurch seine Stellung in der Gemeinschaft, da alle an einem Werke, an der Sichtbarmachung des Endzwecks arbeiten. Alle Pflichten gehen daher auf das Ganze. Jeder soll für das Ganze denken, tun und leben. Nicht seine Würde als einen Zweck für sich, wie Kant wollte, hat er zu bedenken, sondern als Mitglied der sittlichen Gemeinschaft soll er denken, was zu tun ist für das Ganze. In dieser Denkweise liegt die Selbstlosigkeit als Charakter des sittlichen Menschen, denn es ist Pflicht, der sittlichen Gemeinschaft anzugehören. Die Ethik Fichtes wird daher eine Gesellschaftslehre. Alle Stände und Berufsarten gehören dem sittlichen Leben an, welches sich nur in ihrer Totalität darstellt. Staat und Kirche, Kunst und Wissenschaft sind Formen und Gestalten des sittlichen Lebens der Gesellschaft. Der Gelehrte, Künstler, Handwerker und Staatsmann vollzieht in seinen Tätigkeiten einen sittlichen Beruf.

Die Ethik ist demnach eine universelle Wissenschaft, welche das gesamte geistige Leben zu ihrem Objekte hat, wie es bei Plato und Aristoteles der Fall ist, während sie bis dahin nur von dem Leben und den Tätigkeiten der einzelnen Menschen in ihrer Isolierung, wie sie nicht wirklich, sondern nur in einer künstlichen

[1] *Fichte*, Sittenlehre S. W., Bd. IV, Seite 234–235.
[2] *Fichte*, Sittenlehre S. W., Bd. IV, Seite 256.

Digitized by Google

Abstraktion existieren, handelte, weswegen sie auch zu keiner wissenschaftlichen Gliederung zu gelangen vermochte. Fichte war derjenige, der es wieder ausgesprochen, dass man gerade durch „Vernichtung der eigenen Individualität reine Darstellung des Sittengesetzes werde.“ Vergleichen wir jedoch diese seine Aeusserung mit seiner Philosophie, die wir nur flüchtig skizzieren konnten, so kommen wir zu einem Widerspruch in seiner Lehre. Denn was ist nach ihm das Individuum? Die ganze individuelle Welt, sagt Fichte, ist die notwendige Bedingung zur Realisierung des Sittengesetzes, welches als Ausdruck des reinen Ich in der Sinnenwelt erscheint. Nun wissen wir auch, dass das reine Ich notwendig realisiert werden muss; denn es hat die Tendenz zur Verwirklichung in sich, und ohne diese Tendenz ist es nicht zu denken — sie ist sein ganzes Wesen, sie ist daher auch der Quell alles Lebens. Nun gehen wir von dieser absoluten Einheit des Lebens zum Wirklichen über. Das absolute reine Ich ist die Tendenz zur Verwirklichung; diese Tendenz hat das Sittengesetz zur Folge, und dieses ist wiederum bedingt durch die Individuen-Welt. Wir bekommen also einen notwendigen Zusammenhang von Bedingten und Bedingungen. Nun soll aber unsere Aufgabe sein, die Bedingungen aufzuheben, was notwendig zur Folge haben muss, dass auch das Bedingte, d. h. das reine Ich selbst aufgehoben wird. Und da alles Leben aus dem reinen Ich stammt, so soll also der Zweck des Lebens seine eigene Vernichtung sein.

Jedoch wir würden Fichte unrecht tun, wenn wir hinsichtlich unserer Folgerungen ihn der Inkonsequenz beschuldigten. Eine nähere Untersuchung über den Begriff der Individualität bei ihm wird uns zeigen, dass er sich in seinem Verfahren konsequent bleibt. Das Individuum ist ja nur eine notwendige Erscheinung des reinen Ich als des unendlichen Lebens, d. h. nicht etwas für sich Seiendes, sondern es ist von einem Höheren abhängig. Das absolut reine Ich stellt sich selbst in seiner Einheit unmittelbar durch sich selbst dar, und diese Darstellung ist die gesamte Individuen-Welt. Zwar erscheinen im Sinnlichen die Individuen voneinander getrennt, aber im Moralischen sind sie doch alle eins. „Das Individuum ist also gar nicht ein besonderes Sein des Lebens, sondern es ist eine blosse Form desselben, und zwar eine Form seiner absoluten Freiheit. Das eine absolute Leben macht sich selbst zum Individuum, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren.“ [1] So nimmt Fichte zwei

[1] *Fichte*, Die Tatsachen des Bewusstseins, S. W., Bd. II, Seite 640.

Digitized by Google

Formen des Lebens an, eine allgemeine und eine individuelle, beide aber innigst verschmolzen. Nun wissen wir, was der Fichtesche Begriff vom Individuum zu bedeuten hat: Das Individuum ist nur eine Erscheinungsform des unendlichen Lebens als praktisches Vermögen. Da aber die Veränderungen, welche etwa die Form haben könnte, das Sein der Sache nicht treffen, so sind auch die Veränderungen der individuellen Erscheinungsform des reinen Ich nur in der Zeit, und daher können sie das Sein des Lebens, dass ausser aller Zeit liegt, nicht treffen. So geht also das Individuum in das allgemeine Leben auf, ohne dadurch das Leben selbst aufzuheben.

Nachdem nun Fichte das sittliche Leben als ein Leben in der Gemeinschaft aufgefasst hat, haben von diesem universellen Standpunkt aus die Ethik bearbeitet *Hegel* und *Herbart*, die, so sehr sie auch im Ganzen und Einzelnen in ihren Ansichten, Voraussetzungen und Resultaten differieren mögen, doch in der Auffassung der Ethik als einer universalistischen Wissenschaft Fichte folgen. Die Ethik als Moral des Individuums ist für sie abgetan, denn sie kann nur aus willkürlichen Abstraktionen, welche aus dem Leben des Individuums entnommen sind, bestehen. Der Individualismus macht aus jedem Individuum ein Universum, er ist also ein eingebildeter Universalismus, während der Universalismus erst die wirkliche und wahre Ethik ist, was, wie wir jedoch sehen werden, auch nicht ganz stimmt, da das Individuum bei dieser Betrachtung wesentlich zu kurz kommen muss, wenn nicht gar das Individuum gänzlich ignoriert wird. *Hegel* hat den fruchtbaren Gedanken einer sozialethischen Begründung unter Fahrenlassen des gewöhnlichen subjektivistischen Standpunkts in seiner Lehre vom „objektiven Geist" einen kräftigen Ausdruck verliehen. Hier sind nicht die Einzelnen mehr Träger der Entwicklung, sondern sie sind blosse Vollstrecker des allgemeinen Willens, der universalen Idee, wobei die Entwicklung und Vervollkommnung des Einzelindividuums nur eine nebensächliche und untergeordnete Rolle spielt. Die Verwirklichung der sittlichen Idee ist ihm der Staat. Es ist dies eine Neubelebung der Platonischen Auffassung vom Staate, nur dass diese Auffassung bei Plato, der nur ganz kleine Staaten kannte, *in denen ein jeder Staat etwas Individuelles hatte*, berechtigter war als bei Hegel. Der Einzelne, lehrt Hegel, hat wohl seine subjektiven Ideale,[1] im Staate aber trete

[1] Vergl. *Jodl*, Geschichte der Ethik, Bd. II, Seite 117.

Digitized by Google

ihm das Ideal als eine wirkliche Macht entgegen. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.“ „Das Individuum selbst hat nur Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist.“ „Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“[1] Diese Aussprüche Hegels zeigen uns zur Genüge, dass er die Selbständigkeit der einzelnen Persönlichkeiten nicht kennen will. Die einzelnen Individuen werden im Verhältnis zum Staate als bloss abhängige und empfangende, nicht aber als konstituierende Mitglieder gedacht. Der Staat ist ein lebendiges Wesen über seinen Bürgern. Der Staat selbst aber ist noch nicht das Höchste. „Wie sich die Zwecke der Individuen im objektiven Staatszwecke aufheben, so sind die einzelnen Staaten bloss Momente der Verwirklichung des allgemeinen Geistes.“[2] Seine Ethik ist universalistischer Evolutionismus wie die von Wilhelm *Wundt*, die wir nun betrachten wollen. Die Ethik Wundts kann als Krönung aller universalistisch-evolutionistischen Theorien angesehen werden. Das Glück Einzelner ist für Wundt kein Zweck, sondern nur Mittel zur Erreichung allgemeinerer Zwecke. Diese Zwecke sind „objektive geistige Werte, welche aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen, um dann wieder auf das Einzelleben veredelnd zurückzuwirken, nicht damit sie sich hier in eine objektiv wertlose Summe von Einzelglück verlieren, sondern damit aus der schöpferischen Kraft individuellen Geisteslebens neue objektive Werte von noch reicherem Inhalte entstehen.“[3] Nur um die Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen handelt es sich, deren Zwecksubjekt der allgemeine Geist der Menschheit ist. Der nächste Zweck der Sittlichkeit ist die fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit, ihr letzter Zweck, der ein idealer sein muss, wenn „die Idee der Vervollkommnung eine selbständige Bedeutung gewinnen soll“,[4] die absolute sittliche Vollkommenheit der Menschheit. „Die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte soll über jedes erreichte Ziel ins Unbegrenzte fortgesetzt werden“.[5] Den schärfsten Nachdruck legt Wundt auf das

[1] Vergl. *Hegel*, Philosophie des Rechts §§ 257, 258.

[2] Vergl. *Jodl*, Geschichte der Ethik, Bd. II, Seite 119 und *Hegel*, Philosophie des Rechts § 340.

[3] *Wundt*, Ethik, Bd. I, Seite 431.

[4] *Wundt*, ibid., Seite 507.

[5] *Wundt*, ibid., Seite 507.

Digitized by Google

Gesamtbewusstsein und den Gesamtwillen, in den der „Individualwille übergehen muss, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen“.[1] Das Gesamtbewusstsein gibt den Schöpfungen des Individualwillens erst die Resonanz und zugleich die Dauer. Wundt bewegt sich in einem Zirkel, und diese Tatsache ist charakteristisch für den ganzen Individualevolutionismus. Nach Wundt besteht der Zweck des Sittlichen in der Hervorbringung von „führenden Geistern“. Zu diesem Zwecke soll aber der Individualwille sich dem Gesamtwillen unterordnen, denn nur er kann Individualitäten oder führende Geister hervorbringen. Individualwille wird vom Gesamtwillen hervorgebracht, aber nur zu dem Zwecke, dass er sich dem mystischen Moloch „Gesamtwille“ oder „Gesamtbewusstsein“ unterordne, also aufhöre Wille zu sein. Und dennoch besteht lediglich in seiner Hervorbringung der Zweck dieser Unterordnung. Der Individualwille soll in den Gesamtwillen übergehen, um verschiedene Individualwillen zu erzeugen. Wozu dieser Uebergang in den Gesamtwillen, wenn doch der Individualwille Zweck ist? Oder muss der Individualwille erst durch den Gesamtwillen durchgehen, um zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen? Hier versagt dem scharfsinnigsten Denker Deutschlands die Geistesschärfe, weil er den Versuch machen wollte, den Individualismus mit dem Universalismus zu versöhnen, ohne die Konzession machen zu wollen, den Gesamtwillen seiner extraindividualen und supraindividualen Bedeutung zu berauben. Dieser Versuch musste misslingen und die Tatsache dieses Misslingens zeigt uns aufs Neue, dass bei einem Ausgleich beide Parteien Konzessionen machen müssen. Noch zwei Schwierigkeiten wollen wir hervorheben, die sich uns aus der Betrachtung der Ethik Wundts ergeben. Die erste Schwierigkeit bietet der spezifisch Wundtsche Begriff der „objektiven geistigen Werte“, die nach Wundt letzte Ziele des Sittlichen sind. Diese objektiven Werte liegen nach Wundt ausserhalb der Menschensumme der fernsten Zukunft, sind von ihr unabhängig und bleiben auch bestehen, wenn der letzte Mensch zu Grunde gegangen ist. Wir verstehen nicht, wie von objektiven Werten in diesem Sinne gesprochen werden kann. Wir verstehen unter „objektiven Werten“, Werte die unabhängig von den Wertungen der *Einzelnen* existieren, die für *alle* wertsetzenden Wesen Werte sind. Aber Werte, die für niemanden Werte

[1] *Wundt*, ibid., Seite 460. Wir zitieren nach der II. Aufl., Stuttgart 1892.

Digitized by Google

sind, sind keine Werte. Wenn etwas einen Wert repräsentieren soll, so muss auch jemand da sein, der ihn empfindet. „Wert" ist unserer Ansicht nach ein Relationsbegriff. Zudem ist sogar ein Widerspruch bemerkbar, da Wundt an einer Stelle als das ethische Ideal die absolute sittliche Vervollkommnung der Menschheit aufgefasst wissen will, und dieses Ideal ginge doch mit dem letzten Menschen zu Grunde. Die zweite Schwierigkeit bietet uns der Begriff der „unbegrenzten Entwicklung" und des „unendlichen Fortschritts". Nach Wundt ist doch der letzte sittliche Zweck ein idealer, nur in Annäherungen zu erreichender, danach bleibt die eine Schwierigkeit bestehen, auf die wir schon bei Besprechung des Individualevolutionismus hingewiesen haben, dass uns dann der Massstab dafür, ob Fortschritt oder Rückschritt, progressus oder regressus stattfindet, fehlt. Den Massstab dafür liefert uns lediglich der Endzweck, der erkennbar und erreichbar sein muss, wenn er uns über den sittlichen Wert einer Einzelhandlung Aufschluss geben soll. Wir haben die Alternative gestellt, dass entweder der Zweck erreichbar sein muss, dann ist die ganze Entwicklung nur Mittel zur Erreichung dieses Zweckes, oder ist der Zweck nicht erreichbar, dann wissen wir aber nicht, ob wir uns in fortschreitenden oder rückschreitenden Rythmen bewegen. An dieser Alternative scheitert der ganze ethische Evolutionismus, auch wenn wir von der rein evolutionistisch-intellektualistischen Fassung bei Wundt absehen und die anderen sozialevolutionistischen Systeme betrachten. Denn entweder wir nehmen an, dass wir uns nach einem bestimmten Zustande hin entwickeln sollen, dann ist dieser Zustand oberstes Ziel aller Entwicklung, mithin auch oberstes ethisches Ideal, oder wir sagen, dass die Entwicklung Selbstzweck ist, dass wir uns oder die Gesellschaft um der Entwicklung selbst willen entwickeln sollen, dann fehlt uns einfach der Massstab, um den Wert, resp. den Unwert einer Tat, einer Handlung für das Leben zu bestimmen. Denn jede Tat scheint Fortschritt, wenn ich nicht weiss, wohin ich denn eigentlich lossteuern soll, was ich mit meiner ganzen Tätigkeit erreichen will. Wenden wir uns nun noch zu den anderen Vertretern eines Sozialevolutionismus. Auf diesem Gebiete nun hat der Gedanke der Anwendung der „natürlichen Auslese" auf die heutige Menschheit befruchtend gewirkt. Als Erster hat diesen Gedanken *J. C. Morison*[1] ausgesprochen. Er ist zwar

[1] *Morison*, Menschheitsdienst. Deutsch von L. Lauenstein. Leipzig, 1890.

Digitized by Google

kein Malthusianer in dem Sinne, dass er der Uebervölkerung im Allgemeinen steuern möchte, sondern er will nur der Vermehrung der „Untauglichen“ und Unwürdigen eine hemmende Kraft entgegengesetzt wissen. Er fasst die Gattung Mensch ins Auge, denn sie ist auch ihm eine Einheit, und sagt: „Was wir brauchen, ist eine auf wissenschaftlichie Erkenntnis gestützte Erziehung der Gesellschaft als Ganzes.“ Worin diese Erziehung nun bestehen soll, ob in der Förderung der Interessen unserer Mitmenschen, in der Rücksicht auf kommende Geschlechter, in der Hebung der Gattung oder in der Schaffung gewisser Bedingungen, die das soziale Leben erleichtern, wird nicht ausdrücklich erklärt. Es hat aber den Anschein, dass er gleich Stephen in der Erziehung zur Gesundheit das sittliche Ideal erblickt. Auch *Francis Galton* hat das Prinzip der Auslese als ein Prinzip der Ethik aufgestellt. Die Schlechtesten sollen von der Paarung überhaupt ausgeschlossen werden und nur so kann ein Fortschritt zustande kommen. Dafür aber, meint er, hätten die ausgezeichneten Exemplare der Menschheit ganz besondere Chancen für eine zahlreiche Vermehrung, so dass der Ausfall, der durch das Cölibat der schwächeren Menschen entsteht, wieder ausgeglichen würde. *Wallace*[1] fordert ein höheres Niveau für den Durchschnitt, das er durch Ausscheidung der am niedrigsten Stehenden und durch eine freie Mischung der übrigen erreichen will. Auch *Carneri*,[2] der die Rücksicht auf die kommenden Generationen als sittliches Gebot in die erste Reihe stellt, erblickt in der Auslese ein geeignetes Mittel, um diese Höherbildung zu bewerkstelligen. In der entgegengesetzten Forderung erblickt *C. Radenhausen*[3] das Heil der Gesellschaft. Als höchsten Satz der Ethik stellt Radenhausen auf: „Wähle als höchstes Ziel die Fortbildung der Menschheit; wähle und verwende die Mittel dazu nach Massgabe ihrer Zweckmässigkeit.“ Aber diese Fortbildung ist für ihn nicht nur Fortbildung des Menschenwesens, sondern auch der Menschenzahl. Die Hebung der Menschenzahl ist für ihn eine sittliche Tat und ein untrügliches Merkmal der Volksgesundheit. „Es sind zwei Strömungen“, sagt er, „welche die Geschichte aller Zeiten und Völker durchziehen, nebeneinander und durcheinander sich vorwärts drängend. An ihren vorüberziehenden Wellen lässt sich erkennen, dass sie unausgesetzt, wenn auch zeitweilig

[1] *Wallace,* Menschliche Auslese. Zukunft, 1894. No. 93.

[2] *Carneri,* Sittlichkeit und Darwinismus. Drei Bücher, Ethik. Wien, 1871

[3] *Radenhausen,* Isis, Der Mensch und die Welt. Hamburg, 1863.

Digitized by Google

durch Stürme gehemmt oder gestört, in derselben Richtung hinfliessen, gerichtet auf *Fortbildung der Menschenzahl* und *Fortbildung des Menschenwesens.*“ Gegen das Prinzip der Auslese bemerkt er, dass es in der Menschheit keine Züchtung von Arten gebe, dass man die günstigen Eigentümlichkeiten durch Auswahl der Eltern steigern könnte. Alle Versuche, die im Kastenwesen oder in den geschlossenen Verbänden der Fürsten und des Adels angestellt wurden, sind fehlgeschlagen; sie haben statt der Veredelung die fortschreitende Verkümmerung zur Folge gehabt. Der Verlauf der Fortbildung geht durch die ganze Menschheit, es müssen Millionen fortgebildet werden, um einzelne Hochbegabte zu erzielen, in deren Leben die Blüte der Menge sich entfaltet: die Millionen in den verschiedensten Richtungen und Weisen vorwärts getrieben, enthalten die unbekannten Sprossen, aus denen das Höchste sich gestaltet. Hier berührt sich Radenhausen mit *A. Tille.*[1] der gleich Nietzsche in der Hervorbringung des „Uebermenschen“, oder wie Radenhausen es nennt, des „Hochbegabten“, oder wie man es allgemein nennt, des „Genies“, den Sinn aller Evolution sieht. Nur, dass Tille zu diesem Zwecke an dem Prinzip der Auslese festhält. Er wird nicht müde, Nietzsche als den konsequentesten Darwinisten zu preisen. „Nietzsche“, sagt er an einer Stelle, „lenkt den Blick auf das ganze grosse Feld der Entwicklung und nennt Steigerung des Lebens: Erweiterung, Bereicherung, Vermehrung der Lebensfunktionen, Gewinnung neuer Fähigkeiten, Erreichung neuer Mächtigkeiten, kurz die Erklimmung einer noch höheren Stufe der Entwicklung, als der Mensch bisher auf der Leiter des Lebens erstiegen hat. Ein physiologisch höheres Dasein der zukünftigen Menschheit wird sein letztes sittliches Ziel, sein sittliches Ideal und damit zieht er die letzte ethische Konsequenz aus dem Darwinismus, damit erweitert er die theoretische Weltanschauung der Entwicklungslehre um eine ethische Welt.“ Ausser der Zuchtwahl will Tille auch die Ausscheidung der Schlechtesten. Die soziale Auslese wird nach seiner Ansicht, den leitenden Gesichtspunkt für die ganze Sozialgesetzgebung der Zukunft abgeben. Sie ist für die Zukunftsentwicklung der Menschheit noch von grösserer Bedeutung, als die geschlechtliche Zuchtwahl.

In Tille sehen wir, wie der Sozialismus in den Individualismus umschlägt, und dieser Umstand zeigt unserer ganzen Kritik des

[1] *Tille*, Von Darwin bis Nietzsche. Leipzig, 1895.

Digitized by Google

einseitigen Realismus den Weg. Wir sehen nämlich, dass sogar sozialistische Ethiker als Endzweck die Hervorbringung von überragenden Persönlichkeiten fordern. Denn wenn der individualistische Gedanke dem kollektivistischen Prinzip zum Opfer fällt, ist das Wesen der Gemeinschaft bedroht. Denn nur in selbstbewusster, individueller und autonomer Willensentfaltung können die aus dem Ganzen entspringenden Einflüsse schöpferische Kräfte entfalten. Wo diese der Individualität zukommende Epigenesis geistiger Werte fehlt, da fehlt auch die Selbstauffassung des sittlichen Gemeinschaftswillens, weil sie nur auf Grund der Autonomie einer freien, selbstbewussten Persönlichkeit denkbar ist.[1] Wir können keinem beistimmen, der durch die allzu starke Betonung des einzig zur Existenz berechtigten sozialen Lebens und Strebens die Rechte des Individuums gänzlich ignorieren will. Wenn auch nicht bestritten werden soll, dass das menschliche Streben den Massstab der allgemeinen Wohlfahrt anerkennen solle, so wäre nichtsdestoweniger die Behauptung einseitig, dass für jede irgendwie mögliche Betätigung zur Förderung des allgemeinen Endzweckes das Individuum lediglich als blosser Vollbringer des Gesamtwillens zu betrachten sei. Selbst die Tatsache, dass für die Erreichung dieses Endzieles das Individuum mit seinen bestimmten Kräften, Fähigkeiten und Bedürfnissen den Ausgangspunkt bildet, beweist, dass kein Fortschritt im Sozialen zu denken ist, ohne den vorherigen Fortschritt in der Entwicklung und Vollkommenheit des individuellen Geistes. Sollen wir also das allgemeine Glück und den allgemeinen Wohlstand fördern, so ist das nur dadurch zu erreichen, dass die Fülle menschlicher Werte durch die unabgeschwächte Ausbildung möglichst zahlreicher, individueller menschlicher Gestaltungen verwirklicht werde. „In einem Gemeinwesen", sagt *Spencer*, „das aus lauter schwachen Menschen zusammengesetzt ist, welche sich in ihre Arbeiten teilen und ihre Erzeugnisse austauschen, haben alle infolge der Schwäche ihrer Mitbürger Nachteile zu erleiden."[2] Oder an einer anderen Stelle: „Das Streben nach individuellem Glück innerhalb der durch die sozialen Bedingungen vorgeschriebenen Grenzen, ist das allererste Erfordernis zur Erreichung des grössten allgemeinen Glückes."[3] Wie gesagt also, beweist schon dieser Umstand allein.

[1] Vrgl. *Wenzel*, Gemeinschaft und Persönlichkeit. Berlin, 1899.

[2] *Spencer*, Die Tatsachen der Ethik. Deutsch von B. Vetter. Stuttgart, 1879. Seite 227.

[3] *Spencer*, ibid. Seite 207.

Digitized by Google

die Unhaltbarkeit des einseitigen Sozialismus. „Die Ethik kennt kein anderes Subjekt als die Individuen; im individuellen Bewusstsein allein sind Zwecke, ob soziale oder individuelle, lebendig und können Folgen haben, und das individuelle Bewusstsein allein kann schliesslich einen Gewinn von der Erreichung irgendwelcher Zwecke davontragen.“ [1] Wir kennen nur die Individuen als zwecksetzende und wertempfindende Wesen und daher ist es falsch, den Zweck als von der Gesellschaft gesetzt und den Wert als von der Gesellschaft empfunden zu denken. Wir haben auch bei der Prüfung der Zweckobjekte gesehen, dass der Sozialeudämonismus Schiffbruch leiden muss, weil die einseitig realistische Auffassung der Gesellschaft diese Gesellschaft als Einheit betrachtet und das Glück doch nur von Individuen empfunden werden kann. Diese Individuen nun werden das Glück nicht alle in dem gleichen Zustande erblicken, weshalb auch von einem einheitlichen Zweck für das Ganze nicht geredet werden kann. Gönnen wir aber den Individuen grössere Bewegungsfreiheit als dies logischerweise von dem Realismus zugestanden werden kann, so kann am Ende doch ein einheitlicher Zustand als Ideal aufgestellt werden, das auf verschiedenen Wegen seine Verwirklichung finden kann; dazu gehört aber, dass wir den einzelnen Individuen einen breiten Entfaltungsraum für ihre Kräfte und Fähigkeiten gönnen, dass wir die Individuen und nicht allein die Gesellschaft kennen, dass wir den Einzelnen auch Realität zusprechen. Es soll damit durchaus nicht der Individualismus als richtiges Prinzip anerkannt werden, denn auch der Individualismus ist einseitig und wir vermögen den Individualeudämonismus als Zweck ebensowenig anzuerkennen wie den sozialen. Der Wert der verschiedenzn Einzelglücke ist sittlich ganz minimal, insofern sie als Endzwecke betrachtet werden. — Der Sozialevolutionismus wieder ist eigentlich kein richtiges ethisches Prinzip, weil er entweder bloss Mittel sein kann, oder, wenn wir ihn mit Wundt in die Unendlichkeit fortgesetzt denken, er uns ohne Massstab zur Beurteilung einzelner sittlicher Handlungen lässt. Als Mittel gedacht — zur Erreichung der sozialen Wohlfahrt — wieder trifft ihn derselbe Vorwurf wie den Sozialeudämonismus. Es bliebe uns also nur noch übrig, des Prinzips der Auslese zu gedenken. Dieses Prinzip nun ist sicherlich kein Endzweck, sondern bloss Mittel zur Erreichung des Gesamtwohles und zeigt uns, welcher Wert auf

[1] *Sigwart*, Vorfragen der Ethik. Seite 17.

Digitized by Google

die Einzelindividuen gelegt wird. Denn diese Auslese soll doch unter den Individuen getroffen werden, die allein Leben fortpflanzen. Aber selbst als Mittel halten wir dieses Prinzip für verwerflich, weil es uns ein Zeichen der Ueberschätzung der Einzelindividuen ist. Es ist der Rausch des Individualismus, der in diesem Prinzip wirksam ist und er verurteilt ganze Klassen zum Aussterben. Ueber den Wert oder Unwert einzelner Menschen für die Gesellschaft kann und darf nicht von der Gesellschaft geurteilt werden. Denn die Gesellschaft wird von den verschiedensten Strömungen bewegt, die Ideale wechseln oft und wer weiss, ob das Individuum, das von uns heute verurteilt wird, nicht von der nächsten Generation auf den Schild gehoben würde. Die auf uns folgende Generation könnte diejenigen vermissen, die unseren Idealen zum Opfer gefallen sind. Auch der physisch kranke Mensch kann für die Gesellschaft wertvoll sein durch seine geistige Bedeutung und selbst der psychisch und geistig kranke Mensch kann in seinen Nachkommen wertvoll für die Gesellschaft werden. Es ist dies zwar nicht wahrscheinlich, aber doch immerhin möglich und wenn es sich darum handelt, Menschen ihre Existenzberechtigung abzusprechen, sie zum Nichtsein zu verdammen, genügt eine Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht. In dieser Weise die Natur zu korrigieren, ist nicht unseres Amtes.

Wir sehen also, dass der einseitige Sozialismus ebensowenig haltbar ist wie der einseitige Individualismus. Hat der Individualismus nicht mit der Tatsache zu rechnen gewusst, dass wir in uns Triebe und Neigungen wahrnehmen, die über das Ich hinausführen, — denn diese Triebe sind da, wie wir dies im täglichen Leben durch die Tatsache des Wohltuns beobachten können, — die vielleicht unmittelbar nur durch ein persönliches Unlustgefühl hervorgerufen wird, aber mittelbar doch auf altruistische Triebe zurückzuführen sind, — denn woher sollte denn sonst dieses Unlustgefühl stammen, wenn nicht aus unseren über das eigene Ich hinausgehenden Gefühlen, — so hat der Sozialismus wieder die andere Tatsache unberücksichtigt gelassen, dass wir ausser unserer Zugehörigkeit zur Gesellschaft auch noch etwas sind. Hat ferner der Individualismus die Tatsache nicht berücksichtigt, dass der isolierte Mensch nirgends zu finden sei, dass jedes Individuum tatsächlich eine Gesellschaft antrifft, so hat der Sozialismus damit zu rechnen vergessen, dass das Individuum mit der Zeit sich aus der soc. Gemeinschaft herausdifferenziert und aus eigener Kraft etwas wird. Und hat schliesslich

Digitized by Google

der Individualismus daran vergessen, dass die Gemeinschaft mehr ist als eine blosse Abstraktion, da wir oftmals sehen, dass sie tatsächlich aller individueller Regsamkeit gegenüber sich oftmals ablehnend verhält und es ihr gelingt, alle Bestrebungen der Einzelnen niederzuhalten, so vergisst der Sozialismus wieder daran, dass das Individuum auch mehr ist als eine blosse Zelle im Aggregat und dass die Gesellschaft in der Tat kein eigenes Leben hat, dass sie nicht ein über den Einheiten stehendes selbständiges Wesen ist. Beide Richtungen sind einseitig und vermögen deshalb auf die allerwichtigste Frage des menschlichen Lebens: „Was sollen wir tun?" keine Antwort zu geben. Die Wahrheit muss also in der Mitte liegen, in der Vermittlung zwischen diesen beiden Richtungen, die wir nun behandeln wollen.

Viertes Kapitel.

Die vermittelnde Richtung.

Nachdem wir nun aus unserer Betrachtung des Individualismus und Sozialismus ersehen haben, dass weder der eine noch der andere imstande ist, auf die Kardinalfrage aller Ethik: „Was sollen wir tun?" eine befriedigende Antwort zu erteilen, weil beide Systeme einseitig sind und ein jedes die berechtigten Seiten des anderen nicht kennen will, so wollen wir nun versuchen einer vermittelnden Richtung das Wort zu reden und den Nachweis zu führen, dass die Wahrheit in der Mitte liegt. Die Richtung, die wir dabei einzuschlagen haben, ist uns durch unsere Parteinahme für die immanent teleologische Methode in der Soziologie vorgeschrieben. Nach der genannten Methode hat sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft Realität. Die Gesellschaft jedoch führt kein Leben ausserhalb der Individuenwelt, sie ist kein selbständiges über den Einheiten, die sie zusammensetzen, stehendes Wesen, sondern ihr Leben ist ein Leben in den Individuen, ihre Macht und Bedeutung übt sie innerhalb der Individuen aus, die alle dieses universale Leben in sich verkörpern und an ihm teilnehmen. Nimmt daher jedes Individuum an dem gesellschaftlichen Leben teil, so wird es sicherlich

Digitized by Google

den Individuen nicht mehr in den Sinn kommen, dieses Leben unberücksichtigt zu lassen, sondern es wird jedes Individuum von dem Streben beseelt sein, dieses Leben zu kräftigen, zu fördern und zu steigern; es wird also sicher nicht in die Einseitigkeiten des Individualismus verfallen. Und auch umgekehrt, da man weiss, dass die Gesellschaft kein Leben ausserhalb der Individuen hat, dass ihr nur insoweit Realität zukommt, als sie innerhalb der Individuen wirksam ist; als der konkrete Niederschlag der physischen, psychischen und geistigen Arbeit der vorhergehenden und gegenwärtigen Gesellschaft dem Individuum Impulse gibt und ihr Ideale vorschreibt, so wird man die hohe Bedeutung des Individuums als den physischen und psychischen Träger dieses Gesellschaftslebens nach Gebühr würdigen und nicht in die Einseitigkeiten des Realismus oder Sozialismus geraten. Eine nähere Betrachtung der Zweckobjekte des Sittlichen von diesem Standpunkte aus gesehen, dürfte für die Berechtigung dieser Auffassung zeugen. Der Individualeudämonismus ging von der Voraussetzung aus, dass einem jeden Menschen ein Streben nach Glück innewohne, dass wir uns absolut keine Handlung vorstellen können, die nicht einen Zustand des Glückes bewirken will. Und dem Individualisten war es klar, dass ein jeder Mensch nach seinem eigenen Glücke strebe, denn wenn Glück für mich Beweggrund zum Handeln werden soll, so muss es mein Glück sein, das ich erreichen will. Wir haben jedoch darauf hingewiesen, dass der Egoismus zur Läugnung aller Sittlichkeit führen muss, da erstens dann keine allgemeingültige Norm aufgestellt werden könnte, da ja die Individuen psychisch differenzierte Wesen sind und der Zustand des Glückes fast für jeden Menschen als ein anderer erscheinen müsste. Zweitens haben wir gesehen, dass der Egoismus mit den einmal vorhandenen altruistischen Trieben, die wir schon im Tierreich wahrnehmen — wenn auch in unklaren Umrissen — und in einer verhältnismässig entwickelteren und schärfer umrissenen Form bei den Menschen nicht zu rechnen wusste. Aber auch der einseitige Realismus vermag das Glücksproblem nicht zu lösen, da er die Gesellschaft als eine Einheit fasst und keinen Träger für die Empfindung des Glückes übrig lässt, da es der Gesellschaft als einer Totalität an einem Zentralorgan fehlt, das alle Empfindungen in sich aufnehmen und verarbeiten könnte. Sodann würde sich auch selbst bei einer weniger konsequenten Durchführung des realistischen Standpunktes das Selbstbewusstsein im Menschen dagegen empören, bloss als

Digitized by Google

Mittel gebraucht zu werden.[1] Und was die Hauptsache ist, nach der realistischen Methode würde mit der Zeit ein jeder Ansporn zur Entfaltung der im Menschen schlummernden Kräfte fehlen, da vom Sozialismus eine Nivellierung angestrebt wird, die sicherlich in erster Reihe die Gesellschaft, in deren Namen dieser Nivellierungsversuch unternommen wird, ganz empfindlich schädigen müsste.[2] Der Evolutionismus ist, wie wir dies nachgewiesen haben, ein heuristisches oder im besten Falle ein regulatives Prinzip, da ja das Ziel bereits da sein muss, wenn die Entwicklung zu diesem Ziele beginnen soll. Zwar haben einige Ethiker den Versuch gemacht, dieses Prinzip zu verdinglichen und zu substanzialisieren, aber wie wir bereits gesehen ohne sonderliches Geschick und ohne sonderliches Glück. Der Evolutionismus also führt notwendigerweise zum Eudämonismus und wir können ihn nun zum Schlusse mit dem Eudämonismus zusammen behandeln. Denn Glück ist das Ziel, dem zugestrebt wird und zu dem wir uns oder die Gesellschaft entwickeln sollen. Dieses Streben nach Glück wohnt dem Menschen so sicher inne, wie der Trieb zu schauen, wenn Licht über die Erde verbreitet wird und zu hören, wenn die schwingenden Wellen des Tones unser Ohr berühren. In welcher Weise nun dieses Glück erstrebt werden soll, wie es erreicht und in welchem Masse ein jedes Individuum daran teilnehmen soll, das sind die Fragen, auf die wir nun noch in aller Kürze eingehen müssen, um die gegenseitigen Beziehungen zwischen Individual- und Sozialethik zu zeigen.

a) Der Eudämonismus nach der immanent-teleologischen Methode als Prinzip der Ethik.

Haben wir von dem Individualismus auf die Frage: „Was ist Glück?“ die verschiedenartigsten Antworten erhalten, die uns nur das eine zur Gewissheit haben werden lassen, dass es ein unverzeihlicher Fehler wäre, wenn wir alle Menschen mit dem gleichen

[1] Die dritte Fassung des *Kantschen* kategorischen Imperativs, wonach es als Gebot aufgestellt wird, den Menschen stets als Zweck und niemals als Mittel zu betrachten, führt unserer Ansicht nach eher zum Individualismus als zum Sozialismus und es ist uns daher rein unverständlich, wie die Neokantianer mit *Cohen, Natorp* und *Vorländer* an der Spitze dazu kommen, Kant für den Sozialismus in Anspruch zu nehmen und ihn sogar für den Vater des deutschen Sozialismus zu erklären.

[2] Vergl. die Kritik *L. Steins* in seiner sozialen Frage.

Digitized by Google

Massstabe messen würden, da die Menschen voneinander verschieden sind in ihren Wünschen, in ihrem psychischen Leben und in den Aeusserungen ihrer psychischen Tätigkeiten; — und aus diesem Grunde mussten wir ja auch den Eudämonismus als oberstes Prinzip ablehnen, — so wird nach unserer Auffassung des Verhältnisses von den Individuen zur Gesellschaft gerade diese Verschiedenheit als dasjenige erklärt werden müssen, was zur Förderung des gesellschaftlichen Lebens in den Individuen und des individuellen Lebens in der Gesellschaft unerlässlich ist. Die immanent-teleologische Methode kennt sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft. Nur sind für sie die Individuen nicht von der Gesellschaft geschieden wie auch nicht umgekehrt, sondern die Individuen tragen in sich das Leben der Gesellschaft, der vorhergehenden sowohl als auch der gegenwärtigen. Die Vereinigung behufs Erreichung gemeinsamer Zwecke tritt nicht von aussen hinzu, sondern ist innerlich gesetzt. Alle Vereinigungen, wie Staat, Kirche und dergleichen sind nicht künstliche Erzeugnisse einzelner Menschen, sondern sozialpsychische Schöpfungen, die im inneren Wesen der Individuen, welche das gesellschaftliche Leben in sich verkörpern, ihre Entstehungsquelle haben. Ziel und Zweck all dieser sozialpsychischen Schöpfungen ist die Förderung des sozialen Lebens, die aber nicht anders erreicht werden kann, als durch Förderung der Individuen, die allein Träger des sozialen Lebens sind. Es war und ist noch heute ein verhängnisvoller Irrtum, des Staates sowohl als auch der Kirche, dass sie ihre Entstehung aus der sozialen Psyche heraus nicht erkannten; — oder aber auch dieser sozialen Psyche ein selbständiges extraindividuales Sein zuerkannten, in deren Namen sie dann sich berechtigt glaubten, aller individuellen Regsamkeit gegenüber ein Veto im Namen der Gesellschaft, die sie zu vertreten vorgaben, einzulegen. Blutige Vernichtungskriege waren die Folge dieses verhängnisvollen Irrtums und Blutspuren kennzeichnen den Weg des Individuums, den es bis zu seiner relativen Freiheit um Befreiung wandeln musste. Es war ein ununterbrochener Kampf des Individuums gegen die Gesamtheit einerseits und einer Summation von Individuen gegen eine andere Summation von Individuen andererseits, der die Welt in ein grosses Schlachtfeld umwandelte. Hätte man begriffen, dass die Gesellschaft bloss in den Individuen lebt und daher auch selbstverständlich das Einzelwesen mit seinen bestimmten Fähigkeiten und Anlagen ein kostbares Gut für die Ge-

Digitized by Google

sellschaft ist, man wäre nicht so leichten Herzens daran gegangen, sich so vieler Einzelwesen zu berauben. Hätte man erkannt, dass eine Nation oder ein Staat nur als äusserliche Darstellung einer bestimmten Individuengattung, wie sie durch klimatische und terrestrische Verhältnisse sich entwickelt, ist, so hätte man der Darstellung einer anderen Individuengattung das Recht zu sein gegönnt. Doch davon später. Wir haben jetzt nur nachzuweisen, welche Stellung und Bedeutung dem Eudämonismus innerhalb der sittlichen Güter eingeräumt werden darf. Das Individuum strebt nach Glück und es strebt vor allen Dingen nach seinem eigenen Glück. Wäre nun das Individuum in Wirklichkeit ein isoliertes Wesen, so wäre dieses Streben kein sittliches; es wäre vom ethischen Standpunkte aus kein Gut. Das Individuum ist aber kein isoliertes Wesen, sondern ist einerseits Produkt der Gesellschaft, andererseits wieder die bestimmte Darstellung des Unbestimmten, die materielle Verkörperung des immateriellen gesellschaftlichen Lebens; — somit ist sein Glück ein Beitrag zum gesellschaftlichen Glücke. Er ist in der Gesellschaft und die Gesellschaft in ihm glücklich. Alles Glück, das von dem Einzelwesen empfunden wird, kommt in Wirklichkeit der Gesellschaft zu gute, da jedes Einzelwesen an der Gesellschaft partizipiert. Auch die sogenannte Selbstvervollkommnung, die ja an und für sich ein formalistisches Prinzip ist, da man sich doch nach einem bestimmten Ideal bildet, gewinnt als eine Form des Eudämonismus Sinn und Bedeutung. Das Individuum strebt seine Vervollkommnung an, weil es von einem Zustande der Vollkommenheit das Maximum des Glückes erwartet. Dieses Streben nach Vollkommenheit ist in Wirklichkeit ein Streben nach einem Zustande der vollkommenen Glückseligkeit und erhält Wert dadurch, dass ein möglichst vollkommenes Wesen die Gesellschaft in kräftiger Weise fördert. Das Glück oder die Vollkommenheit, die von den Einzelindividuen angestrebt werden, sollen, wenn sie erreicht werden, auch von den Einzelindividuen genossen werden. Ein jedes soll die Früchte seines eigenen Fleisses geniessen. Denn sollte die Möglichkeit da sein, dass ein anderes Individuum einerntet, was wir mit Mühe gesäet, die Frucht pflückt, die wir gepflanzt, so wäre auch kein Grund da, warum wir uns anstrengen sollen. Ein jedes Individuum soll nach seinem persönlichen Glücke, in welcher Gestalt immer ihm das Glück erscheinen mag, streben. Es soll bestrebt sein, sich zu entwickeln, um eine möglichst grosse Glücksquantität für sich zu gewinnen. Dies wäre der ein-

Digitized by Google

seitig individualistische Standpunkt. Aber dieser individualistische Standpunkt ist bei uns lediglich Mittel für einen sozialen Zweck. Das Glück und die Vollkommenheit des Individuums hat für uns nur darum Wert, weil eben der Individualismus mit seiner Lehre, dass das Individuum das α und ω, der Sinn des Weltalls, das einzig reale Wesen ist, im Unrecht ist. Das Individuum lebt in der Gesellschaft und verkörpert das gesellschaftliche Leben, es ist der physische Träger der gesellschaftlichen Psyche und nur darum hat sein Glück für uns Wert. Wäre das Individuum in Wirklichkeit ein isoliertes Wesen, so wäre sein Glück kein sittliches Gut, sein Streben nach persönlicher Glückseligkeit würde zum Anarchismus führen. Weil es aber, wie *Simmel*[1] sagt, einen „Durchschnittspunkt sozialer Fäden" darstellt, wird es ein ethisches Postulat. Hier hätten wir also die Beziehungen zwischen Individualethik und Sozialethik gefunden. *Die Individualethik mit ihrer Lehre, in welcher Weise das Individuum sein Glück erstreben, sich behaupten soll, zeigt der sozialen Ethik den Weg, wie es die Individuen und in ihnen die Gesellschaft glücklich machen soll. Mit anderen Worten: Die Individualethik zeigt uns die Mittel für die Zwecke einer sozialen Ethik.* Nun erhebt sich aber die Frage: Da wir doch gesehen haben, dass fast ein jedes Individuum in einem anderen Zustande sein Glück erblickt, so wäre doch eigentlich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass irgend ein Individuum einen Zustand als Ideal erstrebt, durch den die anderen Individuen, die doch auch Träger des gesellschaftlichen Lebens sind, empfindlich geschädigt und in ihrer Entwicklung gehemmt würden. Gestatten wir also den Einzelindividuen ein rücksichtsloses Streben nach dem eigenen Glücke, so kämen wir ja am Ende doch zu einem immerwährenden Kampfe der gegenseitigen Interessen und wir hielten dort, wo der rücksichtslose Individualismus, der den Untergang des Schwächeren befürwortet und die körperliche Kraft als sittliches Gut gelten lässt. Wir haben bereits an einer Stelle den Nachweis geführt, dass der Kulturmensch in Wirklichkeit ein zoon politikon, ein auf gesellschaftliches Zusammenleben und Zusammenwirken gestelltes Wesen ist, dass die altruistischen Triebe tatsächlich vorhanden sind. Sie wirken in uns und erscheinen in den verschiedenartigsten Formen. Diese werden es verhindern, dass die einseitig egoistischen Triebe die Herrschaft an sich reissen. Wäre

[1] *Simmel*. Ueber soziale Differenzierung. Leipzig.

Digitized by Google

es auch ein Unglück, wenn einseitig altruistische Triebe allein die Menschenseele beherrschen würden, denn, wie *Spencer* sehr treffend bemerkt, Menschen mit einseitig altruistischen Trieben würden gar bald die Fähigkeit verlieren, sogar im altruistischen Sinne zu wirken, so ist doch nicht zu läugnen, dass der Egoismus durch den Altruismus gemildert werden muss. Dies geschieht aber von selbst, wenn sich das Individuum als Teil der Gesellschaft begreift; wenn es erkennt, dass es keinen streng isolierten Menschen in der Erfahrung gibt; dass vielmehr Sprache, Religion, Recht, Sitte und Kunst sozialpsychische Erscheinungen sind, Ergebnisse der unausgesetzten Wechselwirkung der Menschen in sozialen Gruppen, die ihrerseits wieder als Faktoren oder doch als Regulatoren der Entwicklung auftreten; dass erst in dieser lebendigen Gemeinschaft der gegenseitigen Beziehungen und Interessen sich das Individuum zu einem wertvollen Mitglied der Assoziation, der er angehört, entfaltet. Diese Wechselwirkung zwischen individuellem und allgemeinem Interesse ist die Forderung, die erhoben werden muss, wenn eine gedeihliche Entwicklung erreicht werden soll. *Denn ist auch alles Leben letzten Endes auf die schöpferische Kraft einzelner Geister zurückzuführen, so dürfen wir doch nicht vergessen, dass das Bestehen der sozialen Gemeinschaft die Entfaltung des individuellen Geistes erst ermöglicht. Wir sind in Wirklichkeit gar nicht berechtigt, von einem isolierten individuellen Leben zu sprechen, weil uns in der Erfahrung ein solches Bild der völlig isolierten psychischen Entwicklung des Einzelnen fehlt. Die Gesamtheit ist der konkrete Niederschlag unendlicher Arbeit vorhergehender Generationen, der um so reichhaltiger ist, je ununterbrochener der innere geschichtliche Zusammenhang zwischen den einzelnen Bindegliedern der ganzen Entwicklung gewesen ist. Sprache, Religion, Recht, Sitte und Kunst sind die Denkmäler dieser umfassenden psychischen Tätigkeit und wir haben ja bereits erklärt, dass die Gesamtheit, innerhalb deren die sozialpsychischen Schöpfungen entstanden sind, auf Realität Anspruch erheben kann. Nicht in dem Sinne, dass diese Gesellschaft eine Gesamtpersönlichkeit ist, sondern sie wirkt innerhalb der Individuen, sie ist ein konkretes psychisches Wesen.* Der Einzelne, als Erbe der Kultur längst vergangener Geschlechter, mit denen er im engsten intellektuellen Zusammenhang steht, hat nun als vorzügliches Erbe die Pflicht übernommen, dieses Erbe der Väter zu mehren. Er kann aber dieses Erbe nur dann erhalten und mehren, wenn er den Ausgleich

Digitized by Google

zwischen Egoismus und Altruismus in der Weise zu treffen imstande ist, dass er sich in der Weise entfaltet und dergestalt für die eigene Entwicklung sorgt, dass er den anderen von demselben Streben beseelten Individuen nicht hindernd in den Weg tritt. Man hat im Allgemeinen eine irrige Vorstellung von dem Entwicklungsgange grosser Persönlichkeiten. Sie sind nicht darum gross geworden, weil sie in die Sphären anderer mit brutaler Gewalt eingedrungen sind, sondern das gerade Gegenteil ist der Fall. Wirklich grosse Männer haben stets die Rechte anderer Wesen geachtet. Nur legen wir gewöhnlich einen falschen Massstab an. Wir nennen zuweilen jemanden gross, wenn er Furcht und Schrecken verbreitet hat, wenn noch unzählige Wesen seinem Andenken fluchen. In Wirklichkeit ist aber Raum für die Entfaltung eines jeden Einzelnen auch ohne, dass es dieser Einzelne nötig hätte, die Interessensphären eines Anderen zu überschreiten. Die Kreise sind in unserem Kultursystem so weit gezogen, dass Gebiet genug da ist. Die Sorge also, dass das Einzelindividuum, wenn es sich voll und ganz auslebt, das andere Individuum beeinträchtigen müsse, ist unbegründet. *Ein jedes Individuum soll sich voll und ganz ausleben, es soll sein Glück erstreben. Die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit sind so enge, dass jedes Glück eines Einzelnen dem Ganzen zu gute kommt.* Sollte man uns dagegen einwenden, dass die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse heute derartig sind, dass, wenn sich das Individuum ganz entwickeln soll, es notwendigerweise mit den Interessen anderer Individuen kollidieren muss, so beweist dies nichts gegen uns. Der Fehler liegt dann nicht in unserem ethischen Ideal, das dem Einzelmenschen im Interesse der Gesellschaft eine volle Entwicklung gönnt, sondern in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen. Diese müssen dann reorganisiert werden. Wie? Das ist eine Frage, die die Nationalökonomie über kurz oder lang wird beantworten müssen. Die Ethik erkennt, dass das Individuum so wie es sich aus der Gesellschaft herausdifferenziert hat, einen Raum für freie Entfaltung haben müsse, wenn es segensreich auf die Gesellschaft zurückwirken soll. — Sollte aber das Individuum antisoziale Neigungen haben, was jedenfalls ein Symptom des Rückfalles, oder wenn wir Aristoteles Recht geben, eine psychische Abnormität wäre, sollte es Neigungen haben, die einer gedeihlichen Entwicklung des Ganzen schädlich wären, so müsste die Gesellschaft oder richtiger der aus ihr hervorgegangene Rechtshüter, der Staat, dagegen ein-

Digitized by Google

schreiten. Nicht weil das Individuum seine Wünsche befriedigen wollte, sondern weil es sie in einer krankhaften Weise befriedigen wollte, denn der soziale Trieb oder Instinkt muss in jedem gesunden und normalen Menschen vorhanden sein. Wo dies nicht der Fall ist, liegt eine Erkrankung vor, und wenn es den Anschein hat, dass diese Krankheit einen ansteckenden Charakter gewinnen könnte, so muss dem mit aller Energie vorgebeugt werden. Der Staat ist also der Hüter des Zusammenlebens und er muss dieser seiner Bestimmung stets eingedenk bleiben, wenn er seine Grenzen nicht überschreiten soll. Bleibt er in seinen Grenzen, so wird er schwerlich dazu kommen, mit einem anderen Staate, der ebenfalls aus sozialpsychischen Bedürfnissen heraus erwachsen ist, in Konflikt zu geraten. Fassen wir also unsere Antwort zusammen, so wird sie folgendermassen lauten: *Ein jedes Individuum soll seinen Neigungen und Wünschen entsprechend sein Glück suchen. Dieses Glück bewirkt, dass wir kräftige, zufriedene und glückliche Menschen erhalten. Sie alle dienen der Gesellschaft; alle ihre Kräfte, Fähigkeiten und Anlagen kommen der Gesamtheit zu gute, da ein jedes Individuum Mitglied der Gesellschaft ist. Gegen ein Uebergreifen des einen Individuums in die Entwicklungssphäre des anderen ist einerseits durch den den Individuen innewohnenden sozialen Trieb vorgebeugt, andererseits durch den breiten Raum, den die heutige Gesellschaft den Individuen als Tätigkeitsfeld zur Verfügung stellt, so dass kaum zu befürchten ist, dass Interessenkollisionen entstehen werden. Sollte sich jedoch der soziale Trieb bei verschiedenen Individuen als unwirksam zur Eindämmung der unberechtigten, egoistischen Wünsche erweisen, so haben wir es mit einer psychischen Abnormität zu tun, die zu heilen Sache des Staates, als Regulator der Gesellschaft, ist. Sollten sich hinwiederum die Existenzbedingungen als ungenügend erweisen und das Tätigkeitsfeld, das den Individuen angewiesen wird, als zu enge, so muss man auf Mittel und Wege sinnen, diesem Uebelstande abzuhelfen, damit eine glückliche, gesunde und kräftige Individuenschar erstehe, die das gesellschaftliche Leben in sich verkörpere, das Erbe der Väter erhalte und mehre und für eine ebenso starke und kräftige Nachkommenschaft sorge.*

Dieser letztere Punkt ist es, auf den es *Ludwig Stein*[1] in seinem

[1] *Stein, L.* Soziale Frage, Seite 697. Siehe auch „An der Wende des Jahrhunderts“ von demselben Verfasser.

Digitized by Google

Imperativ hauptsächlich abstellt. Er als Vertreter des sozialen Optimismus, fasst seine ethische Anschauung, die mit der unsrigen identisch ist, in folgende Worte zusammen: „Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht bloss dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst.“ Vor allen Dingen „Hebung und Bejahung des eigenen Lebens“, was gleichbedeutend ist mit der von uns im Sinne des sozialen Optimismus geforderten Befriedigung der individuellen Wünsche. Zugleich ist dann die Bejahung „des eigenen Lebens“ eine Bejahung „des Lebens der Mitmenschen“. Denn ein gesundes und kräftiges Individuum ist von segensreichem und heilsamem Einfluss auf das Leben der Mitindividuen. Zum Schlusse ist dann auch noch diese Bejahung des eigenen Lebens eine „Hebung des Lebens der zukünftigen Geschlechter“. Nicht die Auslese im landläufigem Sinne erstrebt Stein, sondern eine Hebung des zukünftigen Lebens durch eine Hebung des gegenwärtigen und als eine natürliche Folge desselben. In welcher Weise er diese Bejahung des eigenen Lebens mit der Bejahung des Lebens der Mitmenschen in Einklang bringen will, belehrt er uns in einigen Kapiteln seiner „Sozialen Frage“, auf die ich hier verweise. Mit *Natorp* erwartet auch er sehr viel von einer sozialen Erziehung. Religion und Kunst sind für ihn Mittel zur sozialen Erziehung, die alle das eine erreichen helfen sollen, dass das Individuum nur an derartigen Handlungen Gefallen finde, die, wenn sie seinem Leben auch noch so förderlich sind, das Leben der Anderen nicht nachteilig beeinflussen mögen. Wir haben es bei ihm auch mit der Ansicht zu tun, dass nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge, wo die sozialen Beziehungen eine unerschütterliche Festigkeit erlangt haben, es keine Gefahr in sich birgt, wenn wir dem Individuum das Glück, das es ersehnt, gönnen. Das Glück des Individuums ist ein Teil des gesellschaftlichen Glückes, wie auch das Individuum ein Teil der Gesellschaft ist; ein Teil nicht in dem Sinne wie für die Vertreter der organischen Schule, denn diese bekämpft Stein, sondern ein Teil, der ein Abbild des Ganzen ist; der in Wirklichkeit der psychische Träger des immateriellen gesellschaftlichen Lebens ist. Auch die Hebung der wirtschaftlichen Lage zieht er in den Kreis seiner Betrachtungen, wahrscheinlich aus dem einzigen Grunde, weil die Schaffung eines unbeschränkten und geräumigen Tätigkeitsfeldes die unerlässliche Vorbedingung für den

Digitized by Google

Ausgleich zwischen Individual- und Gesamtinteresse ist. *Wenn den Individuen volle Bewegungsfreiheit gestattet werden soll, ohne dass wir befürchten müssen, dass das eine Individuum die Interessensphäre des anderen übertritt, so müssen die Kreise möglichst weit gezogen werden.*

Schluss.

Nachdem wir nun allen Parteien in grossen Zügen wenigstens das Wort gegeben — und das pro und contra geprüft und erwogen haben, hat sich uns mit zwingender Notwendigkeit ergeben, dass sowohl der Individualismus als auch der Sozialismus viel Berechtigtes in sich bergen und da dies bei beiden Lebensanschauungen der Fall ist, so ist es nicht mehr als selbstverständlich, dass beiden auch sehr viel Unberechtigtes anhaftet. Prüfen wir die Ansprüche der beiden Parteien auf ihre Berechtigung hin, so ergibt sich für uns folgendes Resultat. Der Individualismus hat mit seiner Forderung Recht, dass den Einzelindividuen eine möglichst grosse Summe von Glück als Strebeziel gegönnt werde, er hat aber Unrecht, wenn er das Individuum als „Zwecksubjekt" des Sittlichen begreift. Der Sozialismus wieder hat mit seiner Forderung Recht, wenn er die Erstarkung der Gesellschaft als sittliches Ideal aufstellt, aber Unrecht darin, wenn er einen befriedigenden Gesamtzustand ohne irgendwelche Rücksichtnahme auf die Einzelindividuen erreichen will. Die Gesamtheit besteht und setzt sich aus Einzelwesen zusammen, deren Glück nicht gleichgültig sein kann, da sie die einzigen Träger des Gesellschaftslebens sind. Wie aber der Ausgleich stattfinden soll, ist eine Frage, deren Lösung noch erhebliche Schwierigkeiten bereiten wird. Wenn wir hier von einem Ausgleich reden, so denken wir nicht an einen Ausgleich zwischen den Interessen des Individuums und denen der Gesellschaft, denn diese sind dieselben. Die Gesellschaft hat ein Interesse an dem Wohlergehen des Individuums wie auch umgekehrt das Individuum an der Erstarkung der Gesamtheit mit all seinen Hoffnungen und Wünschen beteiligt ist. Wir denken vielmehr einzig und allein an den Ausgleich zwischen den Interessen des einen Individuums und des anderen. Dieser Ausgleich wird aber getroffen, wenn das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit immer stärker wird, wenn Alle begreifen, dass gemeinsame Pflichten, unter

Digitized by Google

denen die vorzüglichste die ist, den konkreten Niederschlag der selbstlosen und anstrengenden Tätigkeit vorhergehender Generationen, an der wir alle teilnehmen, die uns in unserem Fühlen und Denken von der Wiege bis zum Grabe beeinflusst, zu heben und zu mehren, uns aneinander ketten, so schwinden die kleinlichen und engherzigen Anschauungen. Angesichts der grossen und menschheitsbeglückenden Ziele, zu deren Verwirklichung ein Jeder beiträgt, der an seinem Platze voll und ganz seine Pflicht tut, der alle Kräfte und Fähigkeiten, die ihm als Wiegengeschenk der Vorfahren überantwortet wurden, voll und ganz ausnützt, werden auch die Wege immer freier und breiter. Wir nehmen im Allgemeinen auf dem Gebiete des Werdeganges menschlicher Entwicklung einen steten Aufstieg wahr. Es ist zu kühn, um aus einer Reihe von gleichen Erfahrungen soziale Gesetze zu konstruieren, aber als „sozialer Rhythmus" kann der Satz gelten: dass aller Fortschritt von einer Persönlichkeit ausgeht, die sich als solche begreift, ohne dabei zu vergessen, dass sie Teil einer Gesamtheit ist, die in ihr und durch sie lebt. *„Soziale Persönlichkeiten"*, in diesen zwei Worten liegt unsere ganze Zukunft. Diesen streben wir auch zu und haben wir sie, so ist für ewige Zeit das Ziel aller Arbeit und Entwicklung gesichert, das kein anderes ist als: Glückliche Individuen als Mittel für eine glückliche Gesellschaft, die aber keineswegs mit ihren gegenwärtigen Trägern erlischt, sondern, da sie etwas immaterielles und psychisches ist, uns überdauert und für ewige Zeiten von unserer Tätigkeit beredtes Zeugnis ablegt, und all unserem Streben ein unvergängliches Denkmal wird.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

I. Erstes Kapitel. **Individuum und Gesellschaft in der Soziologie** . . 3

a) Die organische Methode. (Spencer, Lilienfeld, Schäffle, Fouillée, Worms, de Greef und Ammon 3

Darstellung der organischen Methode nach Spencer . . . . 4 - 5

Die Ergänzung von R. Worms 6

Die Kritik de Greefs 7

Kritik der organischen Methode 8

Ueber Analogieschluss. Eliminierung des Zweckgedankens . . 9—12

Widerspruch Spencers 12

Identität zwischen mechanischer und organischer Methode . . . 12

Individuum und Individualität (Stoa, Leibniz, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Eucken und Dilthey . . . . . 13 - 15

Kritik . . . . . 15—16

b) Die logische Methode 16

Wesen und Begriff der logischen Methode 17

Kritik 18

c) Die immanent teleologische Methode 19

Wesen und Begriff 20

Das Universalienproblem 20

Tradition 20

Phylogenese und Ontogenese 21

II. Zweites Kapitel. **Individualeudämonismus und Evolutionismus** . . 22

Einleitendes 23

a) Der Egoismus 24

(Sophisten, Epikureer, Sokrates, Plato, Aristoteles) . . . . 25—27

Stoa . . . . . 27—28

Scheinbarer Widerspruch zwischen Individualismus und Kosmopolitismus. Lösung. Spinoza 28

Hobbes, Mandeville, Helvetius. Kritik des Hobbes 29

Stirner, der konsequente Fortbildner der Hobbesschen Theorie 30—31

Gegenüberstellung von Stirner und Rousseau 31

b) Der Individualevolutionismus. Seinslinie und Geschehenslinie . . 32

Kritik des Eudämonismus . . . . . 33—36

Perfektionismus (Leibniz). Kritik . . . . . 37—39

Der Individualismus. Kritik 39

Altruistische Triebe. Wohltun. Der soziale Trieb bei Tieren. Urmensch und Kulturmensch . . . . . 40—42

Der Utilitarismus (Bentham, Mill, Spencer, Stephen). Assoziation. Extensive Sympathie. Vererbung. Kritik . . . . . 42—45

Digitized by Google

Seite

III. Drittes Kapitel. **Sozialeudämonismus und Evolutionismus** 45
Einleitendes 46
a) Der Sozialeudämonismus 47
Der Materialismus und Intellektualismus 48
Kritik 48–53
b) Der Sozialevolutionismus. Fichte. Darstellung der Fichteschen Ethik 53–57
Hegel. Darstellung und Kritik 57–59
Wundt. Darstellung und Kritik 59–60
Morison, Galton, Wallace, Carneri, Radenhausen, Tille . . 61–63
Kritik des Sozialevolutionismus 63–66
IV. Viertes Kapitel. **Die vermittelnde Richtung.** Einleitendes . . 66–68
Der Eudämonismus nach der immanent-teleologischen Methode als Prinzip der Ethik. Darstellung 68–74
Der Imperativ des sozialen Optimismus (Stein) 74–76
Schluss 76–77

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXVIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Willensunfreiheit und Erziehungsmöglichkeit

(Spinoza, Leibniz, Schopenhauer).

Von
Dr. Philipp Manoloff.

Bern
Buchdruckerei Scheitlin Spring & Cie.
1904.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 1
Erstes Kapitel. Spinozas äusserer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit 12
Zweites Kapitel. Leibnizens innerer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit 31
Drittes Kapitel. Schopenhauers mechanischer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit 49
Schlusswort 71

Digitized by Google

Einleitung.

Wenn Plato sagt, dass es nichts Göttlicheres gebe als die Erziehung, wenn Leibniz begeistert ausruft: «Gebet mir die Erziehung der Jugend, dann habe ich das Jahrhundert in den Händen,» wenn endlich Kant behauptet, dass hinter der «Education» das grosse Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur stecke, dass der Mensch nur durch die Erziehung Mensch werden könne, und dass er nichts sei, als was die Erziehung aus ihm mache, wenn, sage ich, alle diese grossen Geister so hoch die Macht und den Wert der Erziehung anschlagen und alle Vollkommenheit und alles Gute in der Welt von einer guten Erziehung erwarten, so wäre man nahe daran zu glauben, dass die Erziehung allein imstande sei, die Menschheit der Vollkommenheit entgegen zu führen, dass sie allein es vermöge, die Menschen besser und glücklicher zu machen. Ist es aber auch wirklich so, sind tatsächlich die Erfolge der Erziehung derart, dass sie uns zu solchen begeisterten Lobpreisungen hinreissen könnten, laufen wir nicht vielmehr Gefahr, falls wir den Aussprüchen dieser erlesenen Denker auch nur zustimmen wollten, die Macht und den Wert der Erziehung zu überschätzen und zwar in Anbetracht dessen, was uns tägliche Erfahrung und Geschichte lehren? «Denn sehen wir nicht immerfort Kinder und Völker weit hinter dem Ideal zurückbleiben, welches die Erzieher sich von ihnen entworfen, und wieder andere ohne besondere Veranstaltungen, allein ihrem innern Drange folgend, ja unter den widerwärtigsten äusseren Verhältnissen tüchtig voranschreiten und sich weit erheben über den Kreis, aus dem sie hervorgegangen?» [1]

Diese negativen Resultate der Erziehung nun, welche uns die Geschichte einzelner Individuen und ganzer Völker zeigt, die

[1] Rein, Pädagogik im Grundriss, 3. Aufl. S. 9.

Digitized by Google

Tatsache, dass oft Kinder und Völker beim besten Erziehungssystem nicht vorwärts kommen, und während andere trotz ungünstiger Einrichtungen und grosser Schwierigkeiten sich aus eigener Kraft emporraffen, — dieses und Aehnliches mag der Grund sein, dass andere Denker im Gegensatz zu den erstgenannten der Erziehung jede Macht absprechen.

Beides ist nun falsch. Falsch und wissenschaftlich unhaltbar ist die Theorie, welche die Erziehung als den allmächtigen Faktor hinstellt, da sie die Voraussetzung machen muss, dass das Kind als tabula rasa auf die Welt kommt — was Locke noch mit Ruhe behaupten, und Helvetius ohne Gedankenskrupel seine Erziehungstheorie darauf aufbauen konnte, da sie weder unsere heutige Entwicklungs- noch die Vererbungstheorie kennen konnten —, und dass der Erzieher aus ihm machen kann, was er will. Denn «ohne Zweifel», sagt Rein, «tun Welt, Natur und Vererbung viel mehr für die zu Bildenden, als im Durchschnitt die Erziehung zu wirken sich rühmen darf».[1] Nicht minder falsch und unhaltbar ist die Annahme der Erziehungsunfähigkeit und Unbildsamkeit des Menschen, da sie von der nur metaphysisch, aber nicht physisch zu haltenden Voraussetzung ausgeht, dass die Menschen fertig auf die Welt kommen. Was der Mensch von seiner Geburt an ist, das bleibt er nach dieser Theorie sein Leben lang: die Erziehung kann hier nichts tun, und wenn sie überhaupt etwas bewirkt, so ist das etwas Aeusserliches. Das Innere des Menschen, seinen Charakter kann sie nicht bilden, denn dieser ist unabänderlich, unbildsam, keiner Einwirkung zugänglich. Diese Theorie verträgt sich nun mit den Tatsachen der empirischen Psychologie ebenso wenig wie die erstere. Denn «Keime, Ansätze, Anlagen, welche die psychisch-sittliche Ausbildung nach dieser oder jener bestimmten Richtung begünstigen, fördern oder hemmen, liegen ja unleugbar schon im Kinde und machen sich frühzeitig bemerkbar: aber daraus folgt doch nicht, dass der Charakter selbst schon fertig ausgebildet und abgeschlossen, dem Menschen als Geschenk der Natur oder als elterliches Erbe mitgegeben wird, und dass fremde und eigene Erziehung und Einwirkung auf die tatsächliche spätere Geistes- und Willensrichtung gänzlich machtlos seien, wie auch daraus keineswegs folgt, dass Tugenden und Laster angeboren sind.»[2]

[1] Ebenda.

[2] Fr. J Mach, Die Willensfreiheit des Menschen. Münster 1887. S. 198.

Digitized by Google

Was ist nun aber Erziehung, worin besteht ihr Wesen, ihr Wert? Welches sind die Aufgaben, die sie zu lösen, die Ziele, die sie zu erreichen hat? Erziehung ist Charakterbildung. Aber nicht die Bildung *des* Charakters, sondern *eines* Charakters ist ihre Hauptaufgabe: nicht ein fertig Gegebenes hat sie umzuformen, sondern aus einem ganz Unbestimmten, aus schwachen, dumpfen Dispositionen, aus dem durch Vererbung Ueberkommenen hat sie etwas bestimmtes zu formen und zu gestalten. Ja, die Erziehung soll formen und gestalten; sie soll der formlosen Masse, die aber im Keim eine gewisse schlummernde Tendenz nach dieser oder jener Richtung der Formung in sich birgt, Gestalt, Form geben.

Die Erziehung hat also das Innere des Menschen zu gestalten, hat einen Charakter zu bilden. Nun drängt sich die Frage auf: was ist eigentlich ein Charakter, was verstehen wir darunter? Ist Charakter ein Sammelname für innere Vorgänge, wie Gefühl, Verstand u. s. f., oder ist er, wie Schopenhauer behauptet, die Idee, die Objektivation des Willens im Menschen? Der Charakter ist alles das nicht; er ist weder ein Sammelname für irgend welche inneren Vorgänge im Menschen, noch ist er das Metaphysische in ihm. Der Charakter ist die innere Gestalt des Menschen, die sich durch Erziehung, durch äussere und innere Einwirkung allmählich gebildet hat.

Der Charakter ist also etwas Gewordenes, oder besser gesagt Werdendes, und selten zur völligen Abgeschlossenheit und Abgeklärtheit Gelangendes, etwas sich stets Entwickelndes. Es geht demnach eine Entwicklung vor sich. Was ist aber das, was sich entwickelt, was im Werden begriffen ist? Das sich Entwickelnde ist das Innere des Menschen, das anfangs im Habitus und Naturell, also in dem besteht, was der Mensch als Erbteil von seinen Eltern mit auf die Welt bringt. Damit stossen wir nun auf die Theorie der Vererbung, auf die strittige Frage nach dem, was vererbbar ist, und wie der Prozess der Vererbung vor sich geht. «Keine Entwicklungstheorie», sagt Baldwin, «ist vollkommen, die nicht für die Uebertragung der Errungenschaften früherer Generationen auf nachfolgende Generationen in irgend einer Weise eine Erklärung gibt, eine Uebertragung, durch die die individuell erlangten Vorteile der Rasse zu gute kommen.»[1] Diese «Erklärung» versuchen nun

[1] **James Mark Baldwin. Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse. Deutsch von Ortmann. Berlin, 1898. S. 182.**

Digitized by Google

zwei sich entgegenstehende Vererbungstheorien zu geben, nämlich die der Neo-Darwinisten mit Weissmann an der Spitze und die der Neo-Lamarckisten mit Spencer voran. Die Neo-Darwinistische Vererbungstheorie behauptet, dass es, um den Rassenfortschritt zu erklären, keineswegs anzunehmen nötig sei, dass die Errungenschaften der Individuen während ihrer Lebenszeit, die ontogonetischen Erwerbungen der einzelnen Organismen also, vererbbar seien, dass vielmehr dieser Fortschritt sich aus der Naturzüchtung und den angeborenen Variationen genügend erklären lasse. Für die Neo-Lamarckisten sind dagegen der Fortschritt und die Vervollkommnung des Menschengeschlechts nicht anders möglich und erklärbar als einzig und allein durch die Annahme der Vererbbarkeit auch der erworbenen Eigenschaften oder, wie sie es nennen, Charaktere der einzelnen Individuen. Nun haben beide Theorien nur relative Berechtigung, beide sind keine streng bewiesenen Wahrheiten, sondern nur Hypothesen, Erklärungsversuche für eine Gruppe von Tatsachen, und ihr wissenschaftlicher Wert ist danach zu bemessen, wie sie der Erklärung der Tatsachen, um derentwillen sie aufgestellt sind, gerecht werden.[1] Da scheint mir nun, dass die Spencersche Vererbungstheorie die Uebertragung der Errungenschaften der früheren Generationen auf die späteren in befriedigenderer und mit dem Entwicklungsgedanken in mehr übereinstimmender Weise erklärt als die Weissmannsche. Denn wenn man mit Weissmann annehmen wollte, dass das Keimplasma, die Vererbungssubstanz, durch alle

[1] Baldwin hält beide Theorien für gleichwertig, aber zugleich auch für gleich unzureichend für die Erklärung des «Entwicklungsfortschrittes», und er findet, dass das von ihm aufgestellte Prinzip der «organischen Selektion» in hohem Masse geeignet ist, «zwischen den beiden mit einander rivalisierenden Theorien zu vermitteln, da es die Einwände, die gegen beide erhoben werden können, zu entkräften vermag». Er charakterisiert dasselbe folgendermassen: «Erworbene Charaktere oder Modifikationen oder individuelle Anpassungen ... werden zwar nicht direkt vererbt, jedoch sind sie indirekt von Wichtigkeit für die Bestimmung der Entwicklungsrichtung». Die individuellen Accomodationen sind also der richtende Faktor in der Entwicklung der Rasse, sie haben nur «orthoplastischen» Einfluss auf dieselbe. Und mit der Entstehung der Intelligenz kommt nun zu der «organischen Selektion», der «physischen Vererbung» die «soziale Vererbung» hinzu. «Mit der Intelligenz ist Erziehbarkeit verbunden», und die «soziale Vererbung» besteht nun in dem Aufwachsen und Aufziehen der jungen Geschöpfe in den Traditionen der früheren Generationen. Vgl. Baldwins oben genanntes Werk, S. 183 bis 193 und 441 ff., und zu der Vererbungsfrage ausserdem noch K. Jentsch, Sozialauslese.

Digitized by Google

Generationen hindurch in der Struktur unverändert bleibe, und dass alle Mannigfaltigkeit unter den Lebewesen aus der Verbindung der Vererbungssubstanzen miteinander erklärt werden könne, so wäre nicht einzusehen, worin dann die Entwicklung bestände, und woher der Aufstieg käme. Und wenn eine Theorie dies nicht zu erklären vermag, so ist sie keine Entwicklungstheorie mehr, sondern eine Schöpfungshypothese. Abgesehen aber von ihrem wissenschaftlichen Wert oder Unwert ist mit dieser Theorie, wegen ihrer Annahme von der Unveränderlichkeit der Vererbungssubstanz, d. h. der Unvererbbarkeit der erworbenen Eigenschaften, ein Erziehungssystem ebenso wenig vereinbar wie mit der Lehre Schopenhauers, dass wir den Charakter fertig als Geschenk vom Vater und den Intellekt von der Mutter erben. Und eben deshalb ist es unvereinbar, weil es nicht abzusehen ist, wie dann gehofft werden kann, durch Erziehung und Bildung auf die späteren Generationen bessernd einzuwirken, da ja von dem, was die Menschen dadurch erwerben, auf die Nachkommenschaft nichts übergeht. Dann wäre auch alles Erziehen und Bilden unnütz, alle Hoffnung auf Besserung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts vergeblich.

Um nun auf unsere Frage nach dem Wesen des sich Entwickelnden, des sich Bildenden zurückzukommen, bemerke ich gleich, dass man die Charakterbildung auch als Willensbildung bezeichnet und beides indentifiziert. Demnach ist Erziehung Bildung des Willens, Richtunggeben des menschlichen Wollens. Erziehung ist dann nichts weiter als Leitung der menschlichen Wollungen und Handlungen. Es ist das «Wollenmachen», sagt P. Natorp, worauf es in der Erziehung zuerst und zumeist ankommt, und «von der Bildung des Willens hängt zuletzt die ganze menschliche Bildung ab».[1] Mit mehr oder weniger Abweichungen stimmen fast alle Pädagogen darin überein, dass in der erziehlichen Einwirkung auf den Willen, in der Bildung von praktischen Grundsätzen und Maximen, die der Mensch in seinem Tun und Lassen zu befolgen hat, der höchste Wert der Erziehung besteht. Aber völlig uneinig sind sie in der Auffassung des Wesens dieses Willens und über die Art und Weise, wie er zu erziehen und zu bilden ist.

[1] Vgl. Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht. 76. Jahrgang. 1902. Heft III. S. 100. Dazu O. Flügel: Ueber voluntaristische und intellektualistische Psychologie. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 31. Jahrgang. 1899. S. 38.

Digitized by Google

Betreffs des ersten Punktes, der Auffassung des Wesens des menschlichen Willens, sind in der modernen Psychologie zwei sich einander ausschliessende Richtungen vorwiegend von Belang. Die eine sieht im Willen eine besondere psychische Qualität, ja noch mehr, der Wille ist ihr das Primäre im Seelenleben; dies ist die voluntaristische Richtung oder die sogenannte voluntaristische Psychologie. Dieser Psychologie wird nun die intellektualistische gegenübergestellt. Diese behauptet nun, dass nicht der Wille, auch nicht das Gefühl, wie es die Gefühlspsychologie annimmt, sondern der Intellekt das Primäre im Seelenleben des Menschen ist. Wille und Gefühl sind dagegen sekundäre Erscheinungen, die im letzten Grunde auf Empfindungen zurückgeführt oder in sie aufgelöst werden können. Primär ist also die Empfindung, die stets von einem gewissen positiven oder negativen Gefühlston begleitet ist.[1] Näher auf diese Streitfrage einzugehen, ist hier nicht der Ort, und es würde auch nicht viel nützen, wenn wir alles das aufzählen wollten, was beide Richtungen in der Auffassung des Willens vorbringen. Denn für eine Pädagogik, welche auf Charakterbildung, Erziehung des Willens, ausgeht, ist das massgebend, was diese Erziehung und Bildung ermöglicht. Was könnten wir z. B. mit einer Willensqualität anfangen, die sich mit den Mitteln, die uns bei der Erziehung zu Gebote stehen, nicht gestalten und bilden lässt, und der auf keine Weise erzieherisch beizukommen ist? Hingegen eröffnet uns die intellektualistische Psychologie, die in dem Willen des Menschen nichts weiter sieht als «das Bewusstsein, die bewusste Vorstellung von dem Erfolge, dem Ziele oder Zwecke seiner Tätigkeit,»[2] die besten Aussichten, durch Einwirkung auf den Vorstellungs- und Gedankenkreis des Menschen und durch dessen Bearbeitung auch den Willen bestimmen und bilden zu können. Denn die Erziehung des Willens ist nur dann möglich, «wenn der Wille als ein bewusster und durch die Tätigkeit des Bewusstseins zu lenkender Vorgang im Menschen aufgefasst wird».[3] Sonach hängt auch die Art und Weise, ja überhaupt die Möglichkeit der Willensbildung davon ab, wie man das Wesen des Willens auffasst. Fasst man nämlich den Willen als ein Bündel von

[1] Vgl. darüber Ludwig Stein, Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Tübingen, Mohr. 1904. S. 45 f.

[2] Oswald Külpe, Grundriss der Psychologie. 1893. S. 463.

[3] Vgl. den Artikel Wille in Reins Encyklopädischen Handbuch der Pädagogik. Bd. VII. S. 624.

Digitized by Google

Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen auf, sieht man in dem ursprünglichen und einfachen Willensakt nichts weiter als «die geistige Vorwegnahme eines Endgliedes der empfundenen Tätigkeiten, das zugleich als lustvolle Beendigung der gegenwärtigen Unlust oder als lustvolle Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Lust vorgestellt wird,» betrachtet man endlich die komplizierte Willenshandlung als das letzte Ergebnis von mehreren widerstreitenden Zielvorstellungen,[1] als den «ausgelösten Effekt eines vorangegangenen Spiels von Motiven»[2] — so kann man dann auf dem Wege der Suggerierung und Ausbildung von Vorstellungen als den Willensmotiven auch die Willensbildung besorgen.

Eine mit der Auffassung des Willens im Zusammenhang stehende und über dessen Bildsamkeit und somit auch über die Erziehungsmöglichkeit entscheidende Frage ist nun die nach der Bestimmbarkeit des Willens. Die Frage, ob der Wille bestimmbar oder unbestimmbar ist, ob die menschlichen Willensentschlüsse und -handlungen durch Gründe bedingt sind oder grundlos erfolgen, ob der Mensch in seinem Wollen und Handeln determiniert ist oder nicht, — diese Frage entscheidet (nach dem Worte Flügels) über Sein und Nicht-Sein der Pädagogik.[3] Das Problem der Willensfreiheit, das durch die ganze Geschichte der Philosophie sich hindurchzieht und bald als tiefes Geheimnis (Malebranche) und grosse Frage (Leibniz) angesehen, bald als Antinomie (Kant) behandelt worden ist, an dessen Lösungen Philosophie und Theologie gleich interessiert gewesen und noch sind, von dem Moral und Religion abhängig gemacht worden, und das die Geister trotz der Geringschätzung namhafter Denker noch zur Zeit bewegt und die Philosophen beschäftigt, — dieses Problem ist es also, das auch die Existenz der Pädagogik bedroht, und das über Erziehungsmöglichkeit oder -unmöglichkeit entscheidet. — Die verschiedenartigsten Lösungen, die das Willensproblem bis jetzt gefunden hat, lassen sich nun auf zwei Grundtypen zurückführen, auf Determinismus und Indeterminismus. Der Determinismus lehrt, dass jede Willensäusserung wie überhaupt jede menschliche Handlung durch Motive, Beweggründe bedingt und hervorgerufen wird, dass kurzum das

[1] H. Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie, 1902. Bd. I, S. 560—567.

[2] Ludwig Stein, Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. 1904. Seite 46.

[3] O. Flügel, a. a. O. S. 89, 91.

Digitized by Google

Wollen determiniert, der Wille unfrei ist. Der Mensch ist demnach zu diesem oder jenem Willensakt, zu dieser oder jener Handlung durch Gründe bestimmt; und diese Bestimmungsgründe führen mit Notwendigkeit den Willensentschluss herbei, sie erklären auch den tatsächlich erfolgten Willensakt, die ausgeführte Willenshandlung. Dem gegenüber lehrt nun der Indeterminismus, dass der Wille unbestimmbar und der Mensch in seinem Wollen und Handeln frei ist, frei in dem Sinne, dass er diesen oder jenen Entschluss fassen, diese oder jene Handlung ausführen kann, ohne dazu durch irgend welche Gründe oder Motive gezwungen oder bestimmt zu sein. Der Mensch kann also, der indeterministischen Lehre zufolge, grundlos wollen und handeln, sich motivlos entschliessen; es steht völlig in seiner Macht, und es hängt von seinem Gutdünken ab, diese oder jene Tat zu vollbringen.

Determinismus und Indeterminismus sind, wie gesagt, die zwei Grundtypen, auf die sich die verschiedenen Lösungen des Willensproblems zurückführen lassen; sie sind sozusagen die zwei grossen Richtungen, in denen sich die Entwicklung dieses Problems bewegt hat; daher sind auch mannigfache Schattierungen auf beiden Richtungslinien der Entwicklung nicht ausgeschlossen. Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die ein Mittelding zwischen strikter Notwendigkeit und bodenloser Freiheit schaffen wollten und welche unter dem Namen vom relativen Indeterminismus einherlaufen, der aber nichts weiter ist als ein «Indeterminismus mit deterministischen Arabesken».[1] Solche Versuche lassen sich nun aus dem Bedürfnis erklären, das Natur- mit dem Sittengesetz, die Notwendigkeit mit der Freiheit zu vereinigen, in Einklang zu bringen. Kant löste diese Schwierigkeit, indem er für die Welt der Erscheinungen die streng mechanische Kausalität gelten liess, für die Welt der Dinge an sich jedoch die Freiheit im Sinne der Ursachlosigkeit postulierte. In der theoretischen Vernunft war kein Platz für Freiheit, so verwies er sie, um sie zu retten, in die praktische. Und hier brauchte Kant die Freiheit notwendig, da ja ohne sie alle Verantwortung, alles sittliche Handeln, überhaupt die ganze Moral über den Haufen geworfen worden wäre. Kant postulierte die Freiheit, weil wir ausser erkennenden Wesen, auch noch handelnde, sittliche Persön-

[1] L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. 1902. S. 10.

Digitized by Google

lichkeiten sind. Dieser intelligiblen Freiheit zufolge ist nun der menschliche Wille jeder Kausalität entbunden. Durch diese seine Freiheit ist der Mensch befähigt, eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen; der menschliche Wille wird somit zu einem Vermögen, das, ohne irgendwie bestimmt zu sein, ohne irgend welchen Grund, rein aus sich heraus tätig ist. So ist nun der Wille der Bestimmbarkeit entzogen, ihn kann kein Motiv bestimmen, er ist dem reinen Zufall unterworfen. Und ein reiner Zufall ist es, wenn der Mensch jetzt dies, dann jenes will. Selbstverständlich sind nach Kant die menschlichen Handlungen als Erscheinungen untereinander kausal verknüpft, jede von ihnen nimmt ihren Platz in der Kausalreihe ein; das Wichtige ist aber nicht das Ende, sondern der Anfang, und dieser schwebt nun in der Luft, ist unbestimmbar, unlenkbar. Und wo der Wille durch Motive nicht bestimmbar ist, wo er durch Beweggründe nicht zu lenken geht, da kann auch von einer Bildung desselben keine Rede sein, da ist jede sittliche Einwirkung auf den Menschen, jede Erziehung unmöglich.[1] Das gilt nun von jeder indeterministischen Willenslehre. Der Indeterminismus macht jedwede Erziehung dadurch unmöglich, dass er die Bestimmbarkeit des Willens aufhebt. Denn damit hebt er direkt das auf, worauf sich jedes Erziehungssystem stützt, nämlich die Gesetzmässigkeit im Innenleben des Menschen. «Eine Erziehungstheorie,» sagt Rein, «ist nur denkbar unter der Voraussetzung, dass unsere psychischen Funktionen und Zustände einer durchgängigen inneren Gesetzmässigkeit folgen».[2] Diese Gesetzmässigkeit eben durchlöchert der Indeterminismus, indem er annimmt, dass der Mensch ohne jeden Grund einen beliebigen Entschluss fassen und ausführen kann. Bestimmbarkeit des Willens und Gesetzmässigkeit im Verlauf der psychischen Vorgänge sind hingegen die Grundbedingungen der deterministischen Willenslehre, sie sind die Stützen derselben. Sonach wäre mit dem Determinismus prinzipiell auch die Erziehungsmöglichkeit gegeben. Ich sage prinzipiell, denn die verschiedenen Ausgestaltungen und Begründungen dieser Willens-

[1] Es wird wohl auch zutreffen, wenn Th. Ziegler bemerkt, dass Kant «durch seinen schillernden und transcendenten Freiheitsbegriff und seine Abneigung gegen alle eudämonistische Beeinflussung» an einer systematischen Behandlung der pädagogischen Fragen gehindert worden ist. Vgl. seine Geschichte der Pädagogik. S. 281.

[2] Rein, Pädagogik in systematischer Darstellung. Bd. I. S. 85.

Digitized by Google

lehre bei verschiedenen Philosophen, die Extreme, in die dieselbe in metaphysischen Systemen unter der Form von Prädeterminismus und Fatalismus ausgeartet ist, sind eher dazu geeignet, jede Erziehung und Einwirkung auf den Menschen auszuschliessen als sie zuzulassen. Als eine fatalistische hat man nämlich die deterministische Willenslehre Spinozas ausgegeben und ausgeschrieen. Der Determinismus Spinozas ist zunächst dadurch charakterisiert, dass nach ihm alles in der Welt mit Naturnotwendigkeit aus dem Wesen der einen ewigen Substanz folgt, ferner dadurch, dass jeder Modus durch einen andern bestimmt wird, d. h. jedes Geschehen, das menschliche Handeln nicht ausgenommen, wird durch ein anderes Geschehen bedingt, dieses wieder durch ein anderes und so in infinitum. Die prästabilierte Harmonie Leibnizens und seine Lehre von der Prädestination scheinen auch auf einen äusseren Determinismus hinauszulaufen, aber wichtiger ist bei ihm die Lehre von der Selbstbestimmung, der Spontaneität, wonach jede Handlung des Menschen bestimmt und hervorgerufen wird durch Gründe, die in seinem Innern anzutreffen sind. Dies ist der innere oder sogenannte psychologische Determinismus. Schopenhauer gründet seinen Determinismus auf den Satz vom zureichenden Grunde, speziell auf den Grund des Handelns, das Gesetz der Motivation, wonach zu jeder Handlung ein Grund da sein muss, dass sie ausgeführt wird. Zu dem kommt nun bei ihm noch ein Zweites hinzu. Es ist dies der objektivierte Wille, die Idee, das Metaphysische im Menschen, sein intelligibler Charakter. Dieser Charakter, lehrt Schopenhauer, ist angeboren und bleibt konstant, er ist unabänderlich und unbildsam: aus ihm, angeregt durch das Motiv, erfolgen die Handlungen mit derselben Notwendigkeit, mit der auch das Rollen einer gestossenen Kugel erfolgt.

Hier, in den Willenslehren von Spinoza, Leibniz und Schopenhauer, haben wir nun drei verschiedene Lösungen des Willensproblems, drei Schattierungen des Determinismus. Allen diesen Lösungen ist ein Grundgedanke gemeinsam, nämlich die durchgängige Determiniertheit des Willens. Allen liegt demnach auch der Grundsatz zu Grunde, dass der Wille bestimmbar ist; nun könnte man meinen, daraus folge auch die Bildsamkeit des Willens und damit die Erziehbarkeit des Menschen. Diese Folgerung wäre ohne weiteres richtig, wenn es sich nur um den jeden metaphysischen Beigemisch entbehrenden psychologischen Determinismus handelte. Aber hier

Digitized by Google

liegt die Sache anders. Der Determinismus Spinozas ist aus den Grundvoraussetzungen seines Systems herausgewachsen, und dieses System hat man für alles Mögliche ausgegeben, aber nur nicht für das, was wahre Sittlichkeit und moralisches Handeln ermöglicht. Da wäre es nun, meiner Ansicht nach, nicht ganz zwecklos, zu untersuchen, in wieweit dieser starre Determinismus Spinozas eine Erziehung zulässt. Nicht besser liegt die Sache bei Leibniz, der die widersprechendsten Aeusserungen über die Willensfreiheit gemacht hat, was daher kommen mag, dass er verschiedenen Denkrichtungen das Wort geredet und verschiedenartige Interessen vertreten hat. Und wie steht es bei Schopenhauer? Lässt sein Determinismus eine Bildsamkeit des Willens, eine Charakterbildung zu? Die Antwort auch auf diese Frage soll die folgende Untersuchung geben.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Spinozas äusserer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit.

I.

Mit der Erneuerung des Demokritismus und Epikureismus und dem Aufkommen der Naturwissenschaften, mit der Auffindung der Gesetze der Planetenbewegung durch Kepler und der Aufstellung der Mechanik als mathematischer Theorie der Bewegung durch Galilei wurde es allmählich allgemeines Bestreben der Naturforscher, alle Naturerscheinungen auf Bewegungen, auf quantitative Veränderungen zurückzuführen, das ganze Naturgeschehen durch natürliche Ursachen zu erklären, es in Druck und Stoss aufzulösen. Damit nun, mit der Zurückführung der Naturerscheinungen auf Bewegung als ihre letzte Ursache, mit ihrer Erklärung durch bloss mechanisch wirkende Ursachen, wurde jede Geistestätigkeit, jedes Wirken von geistigen Kräften in der Natur ausgeschlossen. Die teleologische Naturbegreifung machte der mechanistischen Platz, die Zweckursachen den wirkenden, die Teleologie der Mechanik.[1]

Dieser Gedankengang ist nun in die neuere Philosophie übergegangen, und schon Bacon erklärt, dass die teleologische Naturbegreifung zu den Idolen, den Grundirrtümern des Menschengeschlechts gehöre. Ihm galt daher die Physik als die eigentliche Wissenschaft, weil sie sich mit der Erkenntnis der wirkenden Ursachen befasst; daneben liess er aber dennoch die Metaphysik als überlieferte Disziplin bestehen und sich mit den Finalursachen beschäftigen.[2] Gründlicher ging hier Hobbes zu Werke; die philosophische d. h. die rein wissenschaftliche Erklärung fiel bei ihm mit der Erklärung aus mechanischen Ursachen zusammen. So weit sich

[1] Vgl. dazu W. Windelband, Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. S. 328.
[2] Vgl. W. Windelband. a. a. O. S. 329.

Digitized by Google

die Erscheinungen aus mechanischen Ursachen erklären liessen, so weit reichte auch die Wissenschaft, so weit ging es mit der Philosophie. Da konnte von Zwecken, zweckthätigen und zwecksetzenden Kräften, von Endursachen keine Rede sein; diese Begriffe wurden aus der Philosophie verbannt, sie durfte, wenn sie überhaupt Wissenschaft sein wollte, mit denselben nicht operieren. Diese Entgeisterung der Natur, die Begreifung und Erklärung der Naturerscheinungen aus rein mechanischen Ursachen, die Betrachtung des Naturgeschehens als die Wirkung der mechanischen Kausalität und damit die Verbannung der Teleologie aus der Natur war nun auch für Descartes ausgemachte Sache, seine Naturphilosophie ging auf eine mechanische Erklärung der Naturphænomene aus. Das ergab sich bei ihm aus dem Dualismus der Substanzen, es hing also damit zusammen, dass er Geist und Natur in zwei für sich und unabhängig von einander bestehende Welten, welche nach selbsteigenen Gesetzen regiert werden, trennte. Und das Gesetz, das in der Natur waltete, war die mechanische Kausalität, welche nun keine andere Betrachtungsweise in ihrem Geltungsreiche als die mechanistische zuliess, jede Zweckbetrachtung also aus der Natur verbannte. Aber Hobbes ging noch weiter, er führte auch die Seelentätigkeiten auf mechanische Prozesse zurück, schuf somit eine Mechanik des menschlichen Trieblebens, eine Naturgeschichte der menschlichen Affekte und Leidenschaften und kam so folgerichtig zur Leugnung der Willensfreiheit, zum Determinismus.[1] Hier setzt nun Spinoza ein, er führt das von Descartes und Hobbes Begonnene mit strikter Konsequenz und logischer Strenge durch; in seinem System finden die Gedankengänge, mit denen die neuere Philosophie einsetzt, ihre Vollendung und schärfste Ausprägung;[2] seine «Ethik» ist der klassische Ausdruck der Anschauungs- und Denkweise des Zeitalters, in dem er lebte.

Sehen wir nun näher zu, was für eine Rolle die mechanische Kausalität im Systeme Spinozas spielt, und welches die für das Problem der Teleologie und für das uns hier beschäftigende der Willensfreiheit daraus folgenden Lösungen sind.

---

[1] Vgl. W. Windelband, a. a. O. S. 331, 338.

[2] L. Stein, Der Neo-Idealismus unserer Tage. Ein Beitrag zur Genesis philosophischer Systeme. Archiv für systematische Philosophie. IX. Bd. 1903. S. 284; Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Tübingen, 1904. S. 102 f.

Digitized by Google

Durch die Ueberwindung des cartesianischen Dualismus von Natur und Geist und durch die Degradierung der beiden endlichen Substanzen zu blossen Attributen der einen göttlichen Substanz und durch die Gleichsetzung dieser, der Gottheit also, mit der Natur, aus der alles in der Welt mit mathematischer Notwendigkeit folgt, wird nun bei Spinoza die Kausalität zum alleingültigen Erklärungsprinzip, zum Weltgesetz erhoben. Denn die Natur ist nicht mehr, wie bei Descartes, nur die eine Hälfte der Welt, sondern sie ist die ganze Welt; sie steht auch nicht mehr in einem Verhältnis der Abhängigkeit von der supranaturalen Gottheit, sondern sie ist Gott selbst. Substanz, Gott, Natur fallen bei Spinoza zusammen, sie sind drei verschiedene Benennungen für eine und dieselbe Sache, nämlich für den Grund, das Wesen der Dinge, für die erste wirkende und innewohnende Ursache der Welt.[1] So fällt nun die Unterscheidung von Geist und Natur als zwei wesensverschiedenen Teilen der Welt hinweg: aus dem Dualismus wird ein Monismus. Und mit dieser Wesenseinheit aller Dinge im Weltall wurde zugleich auch die Möglichkeit für ein einheitliches Welterklärungsprinzip gegeben. Und dieses Weltprinzip konnte kein anderes sein als die Kausalität, denn die Weltdinge werden von der göttlichen Substanz nicht nach Muster gebildet und frei geschaffen, sondern sie werden von ihr bewirkt, die Dinge folgen aus der göttlichen Natur mit mechanischer Notwendigkeit.[2] Gott ist die wirkende Ursache aller Dinge, und er ist dies vermöge der Gesetze seiner Natur, er bewirkt die Dinge mit innerer Naturnotwendigkeit.[3] Somit steht die göttliche Substanz als eine Macht da, welche, wenn schon sie frei und von aussenher nicht gezwungen, d. h. «freie Ursache» und freie Notwendigkeit ist, doch in ihrem Wirken einem ehernen Muss unterliegt; und da ihr weder Verstand noch Wille zukommt, so wirkt sie nach den in ihrer Natur liegenden mechanischen Gesetzen, sie ist nur mechanische Kausalität.[4]

Wo aber der zwecksetzende Verstand keine Rolle spielt, wo alles Wirken und Handeln nach streng mechanischen Gesetzen erfolgt, da kann auch von Zwecktätigkeit und Zweckmässigkeit keine

[1] Spinoza, Die Ethik. Deutsch von J. Stern. Teil I. Lehrsatz 18.

[2] Ebenda, Teil I. Anmerkung 2 zu 33. Lehrsatz.

[3] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 16 mit den Zusätzen und der Anmerkung.

[4] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 17 mit den Zusätzen und der Anmerkung. Lehrsatz 31 und der Zusatz II zu 32. Lehrsatz.

Digitized by Google

Rede sein; wo die mechanische Kausalität zum Welterklärungsprinzip erhoben ist, da ist kein Platz für die Teleologie. So erklärt es sich auch, dass Spinoza die teleologische Betrachtungsweise als den gröbsten Anthropomorphismus betrachtet, dass er das Wittern von Zweckmässigkeit und Zwecktätigkeit in der Natur auf Schritt und Tritt geisselt.[1] Wo alles nach Gründen erfolgt, alles nach wirkenden Ursachen geschieht, da kann eben von einem Erfolgen nach Zwecken, von einem Streben nach Zielen nicht gesprochen werden, da ist jedwede Zweckbetrachtung ausgeschlossen. In einer Welt nun, in der alles nach dem Verhältnis von Grund und Folge, Ursache und Wirkung mit einander verknüpft und verkettet ist, in der also alle Erscheinungen eine ununterbrochene Kausalkette bilden, — in einer solchen Welt bedeutet jede Zwecktätigkeit und damit alle Wundertätigkeit und der Zufall soviel als Durchlöcherung der bestehenden Kausalverkettung, des tatsächlichen Weltzusammenhangs. So fallen nun mit der teleologischen Betrachtungsweise auch das Wunder und der Zufall dahin. Es gibt nichts zufälliges in der Natur, sagt Spinoza, sondern alles, was ist und was geschieht, alles Sein und geschehen also, ist notwendig.[2]

So ist nun die entschiedene Verwerfung der teleologischen Naturbegreifung und damit die Schaffung einer streng mechanistischen Naturphilosophie die folgerichtig sich aus der Aufstellung der Kausalität zum Welterklärungsprinzip ergebende Konsequenz. Eine damit eng verbundene, weitere Konsequenz ist der Determinismus, die vollständige Leugnung der Willensfreiheit seitens Spinoza. Hierin haben wir nun zweierlei zu unterscheiden: erstens einen Determinismus im allgemeinen, insofern nämlich der Weltzusammenhang notwendig durch die gegebene Natur Gottes bedingt ist, und zweitens einen Determinismus im besonderen, insoweit jeder einzelne Willensakt ein notwendiges Resultat von Willensmotiven ist. Wir werden also zwischen einem metaphisischen Determinismus, wenn ich mich so ausdrücken darf, und einem psychologischen zu unterscheiden haben.

Wie schon erwähnt, folgt das Weltall, das Universum, die ganze Erscheinungswelt aus dem Wesen der unendlichen und ewigen Substanz, aus der Natur Gottes, und dieses Folgen ist ein mathematisch notwendiges, denn die Dinge in der Welt folgen aus der

[1] Ebenda, Teil I, Anhang. — [2] Ebenda, Teil I, Lehrsatz 29.

Digitized by Google

Definition der Substanz mit derselben mathematischen Folgerichtigkeit, mit welcher aus der Definition des Dreiecks folgt, dass seine Winkel zwei Rechten gleichen.[1] Aber dieses Folgen ist zugleich auch ein mechanisch notwendiges, denn Gott ist die wirkende Ursache aller Dinge, er bewirkt dieselben nach den Gesetzen seiner Natur, sie werden von ihm mit Naturnotwendigkeit hervorgebracht. Und das Gesetz der göttlichen Natur ist kein anderes als das der mechanischen Kausalität. Diese mechanische Kausalität beherrscht daher den Weltprozess, sie ist das Weltprinzip, das Weltzusammenhang und Weltordnung zustande bringt. Die Kausalität ist aber bei Spinoza doppelseitig, zweifach. Gott, die Substanz, ist der Grund, die erste und wirkende Ursache aller Dinge; sie folgen mit Notwendigkeit aus seinem Wesen. Demnach werden die Einzeldinge, die Modi, als notwendige Folgen aus der Natur Gottes oder irgend eines der göttlichen Attribute zum Existieren und Wirken durch die gegebene Natur Gottes bestimmt.[2] Hierin äussert sich die eine Seite der Kausalität, wonach der Modus eine «ewige und unendliche Folge» aus der Natur der ewigen Substanz oder ihrer Attribute ist. Jeder Modus ist aber eine Daseinsform, eine Erregung der göttlichen Attribute, welche in ihrer Art endlich ist und eine bestimmte Existenz hat.[3] Zu dieser endlichen Existenz wird nun der Modus, das Einzelding, von einem andern Modus, der ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, bestimmt. Dieser letztere wird wiederum von einem anderen bestimmt, und so fort ins Unendliche.[4] In diesem Bedingen und Bestimmen der Modi untereinander innerhalb eines jeden Attributes tritt nun die andere Seite der Kausalität zum Vorschein. Jede Daseinsform ist also einmal mittelbar durch Gott, die erste, wirkende und innewohnende Ursache aller Dinge, zum Existieren und Wirken bestimmt; sie wird aber dann noch durch andere Modi zum bestimmten Wirken determiniert. Es ist gleichsam eine doppelte Kette, von der jedes Ding umklammert wird, je nach dem man es betrachtet: fasst man es als unendlich auf, so ist es von Gott oder irgend einem göttlichen Attribute in seinem Wirken und Existieren bedingt und bestimmt,[5] betrachtet man es dagegen als endlich, so kann es nur «dann

---

[1] Ebenda, Teil I. Anmerkung zu Lehrsatz 17. — [2] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 23, 25, 26. — [3] Ebenda, Teil I. Definition 5. — [4] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 28. — [5] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 23.

Digitized by Google

existieren und nur dann zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer Ursache bestimmt wird, und diese wiederum von einer andern, und so fort ins Unendliche.[1] In beiden Fällen ist das Ding ein notwendiges, gezwungenes und kein zufälliges. Denn die Art und Weise, wie die Dinge hervorgebracht werden, ist durch die Natur Gottes mit Notwendigkeit bestimmt, und ein anderer Zusammenhang und eine andere Ordnung der Dinge als die tatsächlich bestehende erfordere, dass Gott auch eine andere Natur habe, eine von der, die er wirklich hat, verschiedene, was für Spinoza widersinnig ist.[2] Und so ist die bestehende Ordnung der Dinge eine solche, wie sie tatsächlich aus der gegebenen Natur Gottes mit innerer Notwendigkeit erfolgen konnte. In einer derartigen Weltordnung sind nun die Dinge mit einander fest verkettet und verbunden, die Begebenheiten stehen hier in einem strengen Kausalzusammenhang, alles was ist und was geschieht, nimmt demnach seinen fest bestimmten und bedingten Platz in der Kausalreihe ein, es kann also hierin kein Abbiegen und Ablenken von der regelrechten Bahn geben, wie das Epikur für das Fallen der Atome annahm. Der Weltzusammenhang ist also ein kausalnotwendiger.

Was folgt nun daraus für das geistige Leben, für die Vorgänge im Seelenleben des Menschen, für das menschliche Wollen und Handeln? Spinoza hat auch hier auf dem geistigen Gebiete die äussersten Konsequenzen aus dem Grundaxiom seiner Philosophie gezogen. Auch hier hat sein Welterklärungsprinzip, die Kausalität, unbedingte Gültigkeit. Es ist auch folgerichtig, denn die geistige Welt ist nur ein Teil, die eine Hälfte der gesamten Natur, sie bildet nur die eine Seite derselben, deren andere Seite die körperliche Welt ist; Geister und Körper sind im Grunde genommen ein und dasselbe Wesen, das sich uns aber auf verschiedene Weise zu erkennen gibt; geistige und körperliche Vorgänge sind Erscheinungen, welche auf einen und denselben Urquell zurückgehen; sie sind zwei für sich abgeschlossene und parallel laufende Kausalreihen eines und desselben Geschehens.[3] So sind daher wie auf dem physischen so auch auf dem psychischen Gebiete, wie in dem Attribute der Ausdehnung so auch in dem des Denkens die unabhängig von einander, aber einander entsprechend parallel laufenden Erscheinungs-

[1] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 32.

[2] Ebenda, Teil I. Lehrsatz 33 und die Anmerkung 2 dazu.

[3] Ebenda, Teil II. Anmerkung zu Lehrsatz 7.

Digitized by Google

reihen als zwei Aeusserungsformen des Weltgeschehens von dem Gesetze dieses Geschehens, von der Kausalität beherrscht. Es sind also die geistigen Vorgänge ebenso mit einander verknüpft und verkettet, bilden eine ebensolche Kausalkette, wie die körperlichen, für sie gilt das Kausalitätsgesetz ebenso ausschliesslich und unbedingt, wie für die letzteren. Und in einer Weltordnung, in welcher die mechanische Kausalität das ordnende Prinzip ist, in der auch deshalb alle Zwecke ausgeschieden sind, in einem Weltzusammenhang, in dem alles kausalnotwendig bedingt ist, in dem also auch die psychischen Vorgänge und Gebilde ebenso notwendig erfolgen wie die physischen, — in einer solchen Weltordnung und einem solchen Weltzusammenhang kann von einer Freiheit des Wollens und des Handelns im Sinne einer Ursachlosigkeit keine Rede sein. Und so erklärt nun Spinoza die Willensfreiheit als ein Wahngebilde, als ein menschliches Vorurteil, das dadurch entstanden ist, dass die Menschen «sich ihres Wollens und ihres Begehrens bewusst sind, während sie nicht im Traum an die Ursachen denken, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden.» [1]

Diese Ursachen nun, aus denen die menschlichen Wollungen und Begehrungen resultieren, liegen in dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen. Dieser Trieb ist die Ursache, der Grund, aus dem alle menschlichen Handlungen hervorgehen, und welche deshalb auch immer darauf gerichtet sind, das Sein des Menschen zu erhalten.[2] Von diesem Standpunkt aus sind die menschlichen Handlungen durchweg bedingt, determiniert, und als Körperbewegungen sind dieselben kausaliter miteinander verbunden und verkettet, bilden eine Kausalreihe von Erscheinungen in der Körperwelt, im Attribute der Ausdehnung.

So liegt es, wenn wir den Menschen nur als Körper betrachten, ihn ausschliesslich von der körperlichen Seite ansehen und seine Willenshandlungen den Körpererscheinungen zuzählen. Der Mensch ist aber nicht allein Körper, sondern auch Geist; er gehört nicht ausschliesslich der körperlichen, sondern auch der geistigen Welt an; er vereinigt in sich Affektionen der beiden göttlichen Attribute und zwar so, dass den Erscheinungen im Körper entsprechende Erscheinungen im Geiste parallel gehen, dass

[1] Ebenda, Teil I, Anhang; Teil III, Lehrsatz 2, Anmerkung.
[2] Ebenda, Teil III, Lehrsatz 6, 7 und die Anmerkung zu Lehrsatz 9.

Digitized by Google

also den Körpererregungen und -bewegungen Denkformen, Ideen entsprechen.[1] Demnach sind auch die Willensakte des Menschen nicht nur körperliche Erscheinungen, sondern auch geistige, nicht nur Bewegungen der körperlichen Organe, sondern auch Bewegungen der Denkorgane: den äusseren Vorgängen gehen innere parallel, den Körpererregungen entsprechen mehr oder weniger klare und deutliche Vorstellungen, inadäquate und adäquate Ideen, Denkformen, Begriffe des Denkens. Der Willensakt ist also einerseits körperliche Bewegung, andererseits aber Vorstellung, Idee, Denkform.[2] Und als Denkform ist er nicht minder bedingt und determiniert. Denn auch die Ideen sind untereinander verknüpft und verkettet wie die Körpererregungen:[3] auch jede Geistestätigkeit, d. h. jede Vorstellungs- und Willenstätigkeit, hat ihre Ursache, ihren Grund, wird also bestimmt und bedingt wie jede Körpertätigkeit: auch im Seelenleben des Menschen ist jede folgende Erscheinung ein durch die vorhergehenden verursachtes und notwendig bedingtes Resultat. So ist jede Willenshandlung bedingt, sie folgt immer aus Beweggründen. Ein grundloses Wollen und Handeln gibt es nicht, alles ist durchgängig bestimmt und determiniert. Das ist das Ergebnis aus der Anwendung der Kausalität auch auf die psychischen Vorgänge, auf das Seelenleben des Menschen und speziell auf das Wollen und Handeln desselben. Der Willensdeterminismus Spinozas ist die aus dem Grundaxiom seiner Philosophie sich notwendig ergebende Folgerung.

Aber noch von einer andern Seite her erscheint der psychologische Willensdeterminismus Spinozas als geboten, noch ein anderer Grund drängt zu der Annahme einer durchgängigen Determiniertheit des menschlichen Wollens. Es ist dies die Auffassung des Willens seitens Spinozas. Der Wille ist für Spinoza keine besondere Tätigkeit im Menschen zu wollen und nicht zu wollen:[4] eine solche besondere Willensqualität oder Willensmacht, die frei von jeder Bestimmung sich zu diesem und jenem entschliessen könnte, gibt es für ihn nicht. Es gibt nur Willensakte, welche nichts weiter sind als Bejahungen und Verneinungen dessen, was in den Vorstellungen, in den Begriffen des Denkens, den Ideen enthalten ist.[5] Und der

[1] Ebenda, Teil II. Lehrsatz 13. Zusatz; Lehrsatz 7. — [2] Ebenda, Teil III. Lehrsatz 2. Anmerkung. — [3] Ebenda, Teil V. Lehrsatz 1. — [4] Ebenda, Teil II. Lehrsatz 48, Anmerkung. — [5] Ebenda, Teil II. Lehrsatz 49.

Digitized by Google

Wille ist nur ein Abstraktum, ein Allgemeinname für die einzelnen Willensakte, die tatsächlich gegeben sind.[1] Das menschliche Wollen geht also nicht aus einem besondern Willensvermögen hervor, sondern es wurzelt in der Vorstellung, dem Begriffe, der Idee; nicht irgend eine unheimliche und unkontrolierbare und daher auch unbestimmbare Macht ist das menschliche Wollen, sondern ein Vorgang im Menschen, welcher auf Vorstellungen, auf Bewusstseinselemente also, als seine bestimmenden Gründe zurückgeht. Es kann deshalb auch kein Wollen geben, das nicht aus Vorstellungen resultiert, das nicht durch Vorstellungsgründe bestimmt ist. Spinoza steht auf intellektualistischem Standpunkt in der Auffassung des Willens: für ihn sind Wille und Verstand eins und dasselbe, sind identisch.[2] Und für den Intellektualismus Spinozas kann es ebensowenig ein unverursachtes und unbestimmtes Wollen geben wie für sein Kausalitätsprinzip. Auch von hier aus gesehen ist das menschliche Wollen ebenso begründet und bestimmt, wie es determiniert sein muss, wenn wir es als ein Glied in der Kausalreihe betrachten. Die intellektualistische Auffassung des Willens schliesst notwendig auch dessen Bestimmbarkeit und Determiniertheit in sich ein. Und wie könnte es auch anders sein! Das Wollen ist ja an Vorstellen gebunden, die einzelnen Wollungen gehen aus den Vorstellungen hervor, wir müssen etwas wissen, Empfindungen, Vorstellungen haben, um wollen zu können. Jedes Wollen also, jeder Willensakt ist notwendig durch Vorstellungen, als die Willensmotive, die Beweggründe des Wollens, bestimmt und determiniert.

II.

Nachdem wir den Willensdeterminismus Spinozas in seinen Grundlinien klargelegt haben, bleibt uns zu erwägen übrig, welche Konsequenzen für die Erziehung daraus gezogen werden können. Wir haben also zu untersuchen, in wieweit oder ob überhaupt eine Erziehung, eine Willensbildung möglich und vereinbar ist mit dem starren Determinismus Spinozas, mit der Lehre, dass alles im Leben miteinander kausal verkettet und verbunden ist, dass alles

[1] Ebenda, Teil II, Anmerkung zu Lehrsatz 49.
[2] Ebenda, Teil II, Zusatz zu Lehrsatz 49.

Digitized by Google

notwendig nach wirkenden Ursachen und nach Naturgesetzen geschieht, und dass das menschliche Wollen und Handeln hiervon keine Ausnahme macht, dass vielmehr der Mensch auch hierin Naturgesetzen unterworfen ist, dass seine Willenshandlungen aus den in seiner Natur wirkenden Ursachen entspringen und nicht nach Zwecken erfolgen.

Um aber diese Frage nach der Erziehungsmöglichkeit im Zusammenhang mit dem strengen Willensdeterminismus Spinozas beantworten zu können, müssen wir uns vorerst die Stellung des Menschen im Weltganzen, oder besser den Menschen selbst näher ansehen.

Der Mensch ist ein Naturding wie alle anderen Naturdinge, ein Modus unter anderen Modis: wie diese steht auch der Mensch in dem notwendigen Weltzusammenhang, in einer kausalen Abhängigkeit von den anderen Weltdingen: auch er handelt, wie alles andere in der Natur, nach den in seinem Wesen begründeten Naturgesetzen, seine Handlungen sind kausal bedingte und notwendig erfolgende Wirkungen aus den in seiner Natur begründeten Ursachen.[1] Das, was das Wesen des Menschen ausmacht und die natürliche Ursache aller seiner Handlungen bildet, ist wie bei jedem anderen Naturdinge, das Streben in seinem Sein zu verharren, sein Dasein zu behaupten und zu erhalten.[2] Nun ist aber der Mensch als ein endlicher Modus beschränkt und begrenzt, er wird in seinem endlichen Dasein durch andere Modi bestimmt, er hat also durch diese Determination zu einem bestimmten Wirken und Existieren Einwirkungen von aussenher zu erleiden. Die daraus folgenden Veränderungen sind die Erregungen im Körper und deren Reflexe die Ideen im Geiste.[3] Durch diese Veränderungen wird der Mensch entweder angenehm oder unangenehm berührt, d. h. sie können das Sein des Menschen fördern oder hemmen, dem Menschen in der Erhaltung seines Seins nützlich oder schädlich sein. Das sein Dasein Fördernde erstrebt der Mensch auch notwendig vermöge des Selbsterhaltungstriebes, das Hemmende, Störende dagegen flieht er. So erwächst aus dem Streben nach Selbsterhaltung, das anfänglich ganz allgemein ein Beharren im Sein ist, das Streben nach etwas Bestimmtem, das Verlangen, welches auf ein Bestimmtes gerichtet

[1] Ebenda, Teil IV. Anhang § 1.
[2] Ebenda, Teil III. Lehrsatz 7.
[3] Ebenda, Teil II. Lehrsatz 12.

Digitized by Google

ist.[1] Es entsteht also dadurch die Begierde, welche nach Spinoza, des Menschen Wesen selbst ist, «sofern es als durch irgend eine gegebene Erregung desselben zu einer Tätigkeit bestimmt begriffen wird.»[2] Diese Erregungen des menschlichen Wesens sind die Veränderungen in demselben, die der Mensch durch äussere Einwirkungen erfährt, und letztere bestimmen ihn, indem sie sein Sein fördern oder hemmen, auch zur Tätigkeit. Indem so im menschlichen Körper Veränderungen vorsichgehen, der Körper also von anderen Körpern erregt wird, und diese Erregungen vom menschlichen Geist als das menschliche Wesen fördernd oder hemmend, als Lust oder Unlust empfunden werden, erwächst aus dem Selbsterhaltungstrieb die Begierde das Fördernde und Lustvolle zu erstreben und zu erhalten, das Hemmende und Unlusterregende dagegen zu meiden und zu fliehen. Aus diesen Affizierungen des Körpers, mit welchen im Geiste entsprechende Ideen korrespondieren, gehen die Affekte der Lust und Unlust und die durch dieselben bestimmte Begierde hervor. Begierde, Lust und Unlust sind nach Spinoza die drei Grundaffekte im Menschen, und aus ihnen leitet er durch Hinzufügung der Vorstellungen von den Gegenständen, von denen wir affiziert werden, die ganze Tafel der übrigen Affekte ab.[3]

Indem der Mensch affiziert wird, d. h. indem sein Körper erregt und diese Erregungen von seinem Geist empfunden werden, er also aus seinem Gleichgewicht gebracht, in seiner Ruhe gestört wird, strebt er naturgemäss nach dem, was von ihm als Lust empfunden wird, und sucht das, was sein Dasein fördert, zu erhalten, alles andere aber, was dieses Dasein aufhebt und von ihm als Unlust empfunden wird, von sich fern zu halten.[4] Alle diese Handlungen nun, welche darauf ausgehen, den Menschen in eine bessere Stellung, in einen angenehmeren Zustand zu versetzen, ihm das Leben lustvoll zu machen und alles Störende und Unlusterregende zu vermeiden, sind ihrem Ursprunge nach Triebhandlungen: sie werden von dunkeln Empfindungen, verworrenen Vorstellungen, von Gefühlen bestimmt, sie sind Affekthandlungen. Diese Art Handlungen kann aber auch das Tier ausführen, es empfindet auch und richtet sich danach; damit ist der Mensch nicht besser daran als das Tier, er steht mit demselben auf gleichem Fuss, soweit er nur

[1] Ebenda, Teil III. Lehrsatz 9, Anmerkung. — [2] Ebenda, Teil III. Definition der Affekte. I. — [3] Ebenda, Teil III. Lehrsatz 11, Anmerkung. — [4] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 19.

Digitized by Google

Triebhandlungen vollführt, sich von dem nur von sinnlichen Vorstellungen geleiteten Streben nach Selbsterhaltung bestimmen lässt.

Und dann noch eins. Wenn der Mensch in seinem Streben nach Selbsterhaltung nur von dumpfen Empfindungen, verworrenen Vorstellungen, Gefühlen, imaginären Bildern geleitet wird, so kann der Selbsterhaltungstrieb in Selbstsucht ausarten, denn das, was wir augenblicklich als Lust empfinden und naturgemäss erstreben, kann unter Umständen die grösste Unlust nach sich ziehen, statt Nutzen unserer Selbsterhaltung Schaden bringen, und zwar deshalb, weil eben das Gefühl, die verworrene Vorstellung nur den momentanen Zustand unseres Körpers und Geistes anzeigt und das auch nur dumpf, verworren, unklar, so dass der Mensch dadurch oft viel eher irre geleitet als auf die rechte Bahn gebracht wird.[1] Wir streben notwendig nach dem, was uns nützlich ist, wir begehren naturgemäss unseren Nutzen, aber in dem, was uns nützlich sein kann, können wir uns irren, wenn wir uns von dunklen Vorstellungen leiten lassen. Auf diese Art Erkenntnisse, auf die Empfindung, die verworrene Vorstellung ist also kein Verlass; der durch sie geleitete Selbsterhaltungstrieb artet aus und treibt zu Handlungen an, welche das wahre Wesen des Menschen zerstören. Dieses wahre Wesen des Menschen aber, welches Spinoza in nichts anderem sieht als im menschlichen Geist, im Intellekt, in dem Vermögen des Geistes adæquate Ideen zu bilden, zur Erkenntnis zu gelangen, wird am besten erhalten, indem der Mensch nach Erkennen strebt adæquate Ideen bildet, seinen Intellekt vervollkommnet.[2] Aus dem Streben sich zu erhalten, wird ein Streben nach Erkennen, also aus dem Selbsterhaltungstrieb geht der Erkenntnistrieb hervor. Und hierin unterscheidet sich der Mensch von den andern Naturdingen, sein Geist ist eine ewige Denkform, ein Teil des unendlichen Verstandes, und dadurch befähigt zur Vernunfterkenntnis zu gelangen, ja sogar Gott zu erkennen.

Indem nun der Selbsterhaltungstrieb zum Erkenntnistrieb wird, indem also das Streben nach Erkennen dem Streben sich zu erhalten gleichkommt, ist damit zugleich auch die Möglichkeit gegeben, von Triebhandlungen zu Willenshandlungen überzugehen, d. h. von den durch Empfindungen und verworrene Vorstellungen bestimmten

---

[1] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 23, Anhang, § 8.
[2] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 26, Anhang, § 4.

Digitized by Google

Affekthandlungen überzugehen zu Handlungen, welche durch adæquate Ideen, durch Vernunftmotive hervorgerufen werden, oder, um mit Spinoza zu reden, vom Leiden zur Tätigkeit, von der Passivität zur Aktivität.[1] Dieser Uebergang von der Passivität zur Aktivität, von den Triebhandlungen zu Willenshandlungen, von einem Affektleben zu einem vernunftgemässen Leben und Handeln ist ein natürlicher, in der Natur des Menschen selbst begründeter. Er fällt zusammen mit dem Uebergang von der Sinneserkenntnis zur Vernunfterkenntnis, von der Imagination zum aufgeklärten und ausgebildeten Verstand, von der Vorstellung und Meinung zu den wahren Ideen, von der inadæquaten zur adæquaten Erkenntnis. Beide Prozesse sind bei Spinoza identisch. Wenn der Mensch in der Meinung und Vorstellung befangen ist, wenn er von imaginären Bildern geleitet wird, also nur Erkenntnisse aus «vager Erfahrung» besitzt, so wird er naturnotwendig in seinem Begehren auch von dieser Art Erkenntnis bestimmt, d. i. von zufällig und vereinzelt ihm aufgestossenen Vorstellungen, von Ideen, welche ihm die Dinge nicht in ihrer notwendigen, sondern in ihrer gewöhnlichen und zufälligen Ordnung erkennen lassen.[2] Diese Ideen geben dem Menschen keine adæquate Erkenntnis von seinem Selbst und von den Aussendingen, lassen ihn nicht sein wahres Wesen erkennen und den notwendigen Gang der Natur begreifen; daher rührt auch die Unsicherheit, die Unruhe, die Furcht, die Affekte, wie Hass, Zorn, mit den aus ihnen entstehenden Begierden, welche dem wahren Wesen des Menschen schädlich sind, daher rührt das Gezerrtwerden von entgegengesetzten Affekten, die innere Zerrissenheit, das Haschen nach vergänglichen und Scheingütern. So sieht es in einem Menschen aus, der sich von der Vorstellung und der Imagination leiten lässt, der, sagen wir, in den Tag hineinlebt. Ganz anders sieht es dagegen in demjenigen aus, der nicht äusserlich, also von den Dingen selbst, zu ihrer Betrachtung bestimmt wird, sondern dessen Geist innerlich geleitet wird, die Dinge zu betrachten, sie zu vergleichen, das Uebereinstimmende und Gemeinsame an ihnen von dem Gegensätzlichen und Verschiedenartigen abzusondern, um sie so nicht nach der gewöhnlichen, sondern nach der notwendigen Ordnung der Natur, d. h. unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, zu begreifen, der also nicht

---

[1] Ebenda, Teil III. Lehrsatz 3 und der Zusatz zu Lehrsatz 1.

[2] Ebenda, Teil II. Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40.

Digitized by Google

sinnliche Vorstellungen, Meinungen, verstümmelte Bilder von sich selbst, den Dingen und der Welt besitzt, sondern adæquate Ideen, wahre Erkenntnisse, der nicht Bruchteile, vereinzelte Ideen, sondern ein zusammenhängendes Ganzes von Ideen, ein durchgebildetes System von Erkenntnissen, ein wohlgeordnetes Gedankensystem hat.[1] Ein solcher Mensch, der das wahre Wesen der Dinge, die Notwendigkeit der Weltordnung und des Weltzusammenhangs begriffen hat, ist zur inneren Ruhe gelangt, er wird nicht mehr von passiven Affekten bestürmt und gemartert, seine Handlungen folgen aus dem geläuterten Selbsterhaltungstrieb, aus dem Streben nach Erkennen, sie werden also nur von adæquaten Ideen, von Vernunftmotiven hervorgerufen, denn er lässt sich nur von der Vernunft leiten, lebt nach der Weisung derselben.[2]

In dem vernunftgemässen Leben und Handeln besteht aber auch die Tugend, denn tugendhaft sein heisst nach Spinoza nichts anderes als tätig sein, sein Wesen betätigen. Tugend ist die Macht, das Vermögen des Menschen etwas zu bewirken, was nur aus den Gesetzen seiner Natur erklärt werden kann, und daher hat sie auch zu ihrer ersten und einzigen Grundlage das Bestreben des Menschen, sich zu erhalten, also den Selbsterhaltungstrieb.[3] Wir sahen aber, dass der Selbsterhaltungstrieb das Streben nach Erkennen ist, dass also das Wesen des Menschen im Erkennen besteht, und das folglich die Betätigung seines Wesens nichts weiter ist als Erkennen, Begriffe bilden. So ist die Erkenntnis Tätigkeit, Macht, sie ist Tugend.[4] Wenn bei Bacon Wissen Macht war, so ist bei Spinoza das Wissen Macht und Tugend zugleich. Und das grösste Wissen, das wir erlangen können, die höchste Erkenntnis, zu der wir gelangen können, ist die Erkenntnis des höchsten und vollkommensten Wesens, die Gotteserkenntnis, und in dieser besteht auch die höchste Tugend und grösste Macht, die Glückseligkeit.[5]

Damit sind wir auf dem Höhepunkt des spinozistischen Gedankens angelangt. Die Erlangung der höchsten Tugend der Glückseligkeit, indem man Gott erkennt, zu der intellektuellen Liebe Gottes kommt, ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann, das ist das Ideal Spinozas vom Menschen, das Muster von mensch-

[1] Ebenda, Teil II. Lehrsatz 44 mit den Zusätzen. — [2] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 24, 61, 65, 66 mit Zusatz und Anmerkung, Anhang § 32. — [3] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 22 mit Zusatz. — [4] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 24, 26. — [5] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 28, Teil V. Lehrsatz 42.

Digitized by Google

licher Vollkommenheit, das Spinoza dem Menschen vorhält. Dieses Ideal, dieser höchste Zweck des menschlichen Lebens ist aber nicht nur so zu verstehen, dass der Mensch dadurch zum Handeln getrieben werde. Nein, man kommt naturgemäss zur intellektuellen Liebe Gottes und damit zur höchsten Glückseligkeit und Tugend. zur Macht und Freiheit: sie folgen notwendig aus der Natur des menschlichen Geistes, der Mensch wird durch seinen Drang nach Wissen, nach Erkennen, durch den Conatus, das Streben nach Selbsterhaltung und -vervollkommnung dazu getrieben. Die Handlungen des Menschen folgen notwendig aus seinem Wesen, aus dem Selbsterhaltungstrieb, sind also auf die Erhaltung und Vervollkommnung des Seins gerichtet, sie erreichen aber diesen ihren Zweck am besten, wenn der Mensch in seinem Handeln nicht durch sinnliche Vorstellungen, verworrene Ideen, Affekten, sondern durch wahre Ideen, Vernunftmotive bestimmt wird, wenn er also nicht von der Imagination, sondern von dem aufgeklärten und ausgebildeten Intellekt geleitet wird. Die aus der Imagination, aus den unklaren Vorstellungen entsprungenen Handlungen sind Triebhandlungen, Begierden: Willenshandlungen sind nur diejenigen, welche aus der Verstandeserkenntnis folgen, welche durch bewusste, klare, deutliche Erkenntnisse hervorgerufen werden. Und wenn der Mensch zur Erkenntnis, zur Bildung von adæquaten Ideen und Begriffen durch den Conatus der Seele getrieben wird, wenn er also aus innerem Drang an der Ausbildung und Vervollkommnung seines Intellektes arbeitet, vollzieht sich in ihm mit dem Prozess der Sichtung und Klärung seiner Erkenntnisse, der Betätigung seines Erkenntnistriebes der identische der Läuterung seines Trieblebens, des Uebergehens von dem dumpfen Begehren zum bewussten Wollen, von den Triebhandlungen zu den Willenshandlungen. Durch die Verstandesbildung bildet sich also auch das Wollen heraus, denn Wille und Verstand sind eins und dasselbe. Es gibt also nur eine Bildung, das ist die Verstandesbildung, sie involviert alles andere, denn in der Erkenntnis wurzelt das Wollen, sie ist Tätigkeit, Macht, Tugend, Glückseligkeit. Durch die Erkenntnis erfasst der Mensch seine richtige Stellung im Weltganzen, die Notwendigkeit des Weltgeschehens, erstrebt deshalb auch nur das, was seinem wahren Wesen entspricht, und will nicht das, was nicht in seiner Macht steht, wird daher auch von keinen seinem Wesen entgegengesetzten Affekten bestürmt.[1] Der Mensch

[1] Ebenda, Teil IV. Lehrsatz 61; Anhang, § 32; Teil V. Lehrsatz 6.

Digitized by Google

hat dadurch die innere Ruhe und Freiheit erlangt, eine Freiheit, welche die Notwendigkeit nicht aufhebt, die Kausalverkettung nicht durchlöchert, welche also keinen Gegensatz zur Notwendigkeit und Kausalität bildet. Der freie Mensch handelt ebenso nach den in seiner Natur liegenden Gesetzen wie der unfreie, seine Handlungen sind ebenso notwendig bedingt, wie die des letzteren. Der Unterschied besteht nur darin: während die Handlungen des letzteren aus dem durch die Imagination geleiteten Selbsterhaltungstrieb folgen und so den besseren Teil im Menschen schädigen, folgen die Handlungen des ersteren aus der Verstandeserkenntnis, werden sie durch Vernunftmotive hervorgerufen und gereichen so zu seinem wahren Nutzen.

So kommt nun der endliche Modus Mensch, der ein Ding unter anderen Dingen ist, zur Erkenntnis und damit zur Tugend und Glückseligkeit, zur Macht und sittlichen Freiheit. Der Prozess ist ein natürlicher, die Emporbildung eine naturgemässe, eine mit der notwendigen Ordnung der Dinge übereinstimmende. Indem der Mensch sich emporbildet, folgt er dem inneren Drang nach Erkennen, betätigt er seine Natur, den besseren Teil in ihm, den Intellekt.

Hören wir nun das Urteil Euckens über Spinozas Auffassung vom Menschen. Wenn man annimmt, dass der Mensch ein Stück des Alls ist, das «seine ganze Existenz nur einen Einzelvorgang, einen «Modus», im unendlichen Weltleben bildet», dass sein Körper und sein Geist Teile der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens sind; wenn man ferner noch behauptet, dass der Wille und der Verstand in den Willensakten und Gedanken gänzlich aufgehen, und dass «weiter auch das Wollen nicht etwas Besonderes neben dem Vorstellen, sondern etwas am Vorstellen ist, nämlich die Behauptung der Wirklichkeit, welche in der Bildung eines jeden Begriffes liegt», so verwandelt man den ganzen Menschen «in ein Triebwerk einzelner Vorstellungen», er wird eine «geistige Maschine».[1] Dieser Auffassung Euckens zufolge hat der Mensch als ein blosses «Triebwerk einzelner Vorstellungen» keinen inneren Gehalt, stellt keine geistige und moralische Persönlichkeit dar, bildet keine selbständige und selbsttätige Individualität, er ist unfähig aus sich selbst oder durch fremde Einwirkung sich emporzuheben, einem

[1] R. Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 4. Aufl. 1902. S. 353.

Digitized by Google

ethischen Ideal zuzustreben, mit einem Wort der Mensch ist nicht bildungsfähig. Nun hat sich aber aus unserer Untersuchung gerade das Gegenteil ergeben, dass nämlich, trotz der einengenden Stellung, die der Mensch im Weltganzen einnimmt, er doch bildungsfähig ist und dies dank seines Selbsterhaltungstriebes, des Dranges nach Vervollkommnung seines Seins, vermittelst des Conatus seiner Seele, der ihn zur Emporbildung antreibt.

Mit diesem Conatus, der das Wesen des Menschen ausmacht, mit dem Streben nach Selbsterhaltung und -vervollkommnung, welches die Grundlage der Tugend bildet, ist also die Möglichkeit der Erziehung, die Bildungsfähigkeit des Menschen gegeben. Aber diese Bildungsfähigkeit des Menschen würde uns nichts nützen, stände uns nicht ein Mittel zu Gebote, mit welchem wir den Selbsterhaltungstrieb von den Irrwegen, von der Ausartung in Selbstsucht abhalten und auf den richtigen Weg, der zur Glückseligkeit führt, lenken könnten. Dieses Mittel besitzen wir in der Erkenntnis, es leitet sich daraus ab, dass «das Wollen nicht etwas Besonderes neben dem Vorstellen, sondern etwas am Vorstellen ist». Denn wie könnten wir das menschliche Wollen regulieren, lenken, durch Suggerieren von Vernunftmotiven beeinflussen, wenn es eine Fähigkeit für sich, etwas Besonderes neben dem Vorstellen und unabhängig von diesem wäre; wie wäre es uns möglich, auf den Menschen erzieherisch einzuwirken, ihn innerlich zu bilden, zu tugendhaften Handlungen zu bestimmen, wenn sein Wollen, dessen Bildung der Erziehung letzte Aufgabe ist, als eine selbständige Macht in ihm jeder Beeinflussung Trotz böte? Wie wäre es dann mit dem ganzen Erziehungswerk, angesichts dieser durch den Gedankenkreis nicht zu beeinflussenden Fähigkeit im Menschen, bestellt, da doch alle Mittel der Erziehung in letzter Instanz in das eine einzige der Erweckung und Mitteilung von Vorstellungen, der Bildung von Begriffen ausmünden? Alle diese für die Erziehung vorhandenen Schwierigkeiten, welche mit der Annahme eines besonderen Willensvermögens im Menschen verbunden sind, fallen nun weg, wenn wir den Willen als mit dem Verstande identisch ansehen. Dabei braucht der Mensch aber noch kein Triebwerk einzelner Vorstellungen zu sein. Der Mensch steht nicht apathisch seinem Vorstellungsleben gegenüber, dem Auf- und Abgehen der Vorstellungen und Vorstellungsgruppen sieht er nicht wie ein Unbeteiligter zu, auch lässt er sich nicht von denselben hin- und herwerfen, ohne imstande zu

Digitized by Google

sein, ihnen einen Damm entgegen zu stellen und so ihren Lauf zu hemmen oder demselben eine andere Richtung zu geben. Und dies kann der Mensch tun, wenn er durchgebildete, in sich gefestigte und gestärkte Ideenverkettungen, Gedankenassoziationen besitzt, welche durch öftere Wiederholung leicht reproduzierbar gemacht,[1] im Notfall gleich wiedererweckt werden können, um anstürmenden und den Menschen hinreissenden Vorstellungen entgegengehalten zu werden, wobei er ausserdem noch von dem Conatus unterstützt wird. Ausgerüstet mit diesem Conatus, welcher die wirkende Ursache aller menschlichen Handlungen ist, und der den Menschen zur Erkenntnis und Glückseligkeit antreibt, und ferner die Fähigkeit besitzend, seine Vorstellungen und Gedanken richtig zu ordnen und mit einander zu verbinden, also Vorstellungsverbindungen und Gedankenassoziationen zu bilden,[2] wäre es nun eine ganz verkehrte Interpretation der Auffassung Spinozas vom Menschen, wollte man diesen zu einem blossen «Triebwerk einzelner Vorstellungen» degradieren.

Eine andere Frage ist es nun, in wieweit die Lehre Spinozas von der durchgängigen kausalen Bedingtheit der menschlichen Handlungen, dem absoluten Determinismus des menschlichen Wollens mit einer inneren Ausbildung des Menschen, mit einer Willensbildung sich verträgt. D. h. wie ist es möglich, einen Menschen, der in seinem ganzen Tun und Lassen, in seinem körperlichen wie in seinem geistigen Leben ewigen Naturgesetzen unterliegt, dessen Handlungen mit unbedingter Notwendigkeit aus den in ihm liegenden Gründen sich ergeben, sittlich zu bilden, seine Gesinnungs- und Handlungsweise zu beeinflussen? Es hat ja den Anschein, als ob der starre Determinismus Spinozas eine derartige Beeinflussung nicht zuliesse, als ob mit demselben eine Willensbildung unvereinbar wäre. Aber dies scheint nur so. Es kommt daher, dass man den spinozistischen Determinismus dem berüchtigten Fatalismus gleichstellt. Ja, wäre Spinoza Fatalist, dann müsste man auf jedwede erzieherische Einwirkung verzichten; denn sobald angenommen wird, dass das ganze Geschehen vorherbestimmt sei, dass folglich alle menschlichen Handlungen, wenn auch der Mensch dabei in Untätigkeit bliebe, so ausfallen müssten, wie sie tatsächlich ausfallen, dann kann von

[1] Spinoza, Die Ethik. Teil V. Lehrsatz 11. 13.

[2] Ebenda, Teil V. Anmerkung zu Lehrsatz 10.

Digitized by Google

einer Erziehung keine Rede mehr sein. Aber Spinoza ist kein Fatalist, wenn auch gewisse Stellen in seiner Ethik zu dieser Auslegung Anlass geben könnten: er ist es nicht, wenn man den Geist seiner Philosophie in Betracht zieht. Denn hätte er irgend ein Fatum gelehrt, dann hätte er nicht nötig gehabt zu fordern, dass die Menschen ein tugendhaftes und vernunftgemässes Leben führen, nach Erkenntnis und Glückseligkeit streben, ihre Affekte und Leidenschaften bekämpfen und ausrotten sollen, um so tätig und frei zu sein. Wozu brauchte nun der Mensch tätig und frei zu sein und sich nur von der Vernunft leiten zu lassen, wenn doch alles, auch ohne sein Zutun, so kommen würde, wie es kommen muss, wie es vorherbestimmt ist?

Eine derartige Vorherbestimmung lehrt Spinoza nun nicht, wohl aber, dass der Mensch als ein Ausschnitt der Natur, wie in den Vorgängen seines körperlichen Lebens, so auch in den seines geistigen einer durchgängigen Gesetzmässigkeit unterworfen ist, dass er dort den Bewegungsgesetzen, hier aber den Assoziationsgesetzen unterliegt. Diese lückenlose Gesetzmässigkeit im Ablauf der geistigen Vorgänge des Menschen, dieses Beherrschtwerden seines Innenlebens von (Assoziations-)Gesetzen, nach denen die inneren Erlebnisse sich ordnen, die Vorstellungen und Gedanken sich miteinander verbinden, kurz das Vorhandensein von Ordnung und Zusammenhang unter den Innenvorgängen ist aber auch das, was die Erziehung, die Bildung des Menschen ermöglicht. Denn nur dadurch, dass es im Innern des Menschen nicht wirr und regellos zugeht, sondern dass alles regel- und gesetzmässig abläuft, ist es uns möglich, durch Einhaltung der darin obwaltenden Gesetzmässigkeit, die Gestaltung des Innern des Menschen beeinflussen zu können. Nur wenn im Ablauf der Vorstellungen und Gedanken des Menschen Gesetzmässigkeit herrscht, wenn im Entstehen und Vergehen, im Auftauchen und Verschwinden derselben nicht Zufall und Willkür, sondern Ordnung und Zusammenhang obwaltet, wenn endlich die Verbindungen unter ihnen nicht zufällig, sondern nach bestimmten Gesetzen zustande kommen, dann und nur dann können wir auch, durch Befolgung dieser Gesetze der Vorstellungs- und Gedankenverbindungen, auf ihre Bildung einwirken oder sie selbst bilden. Ist es aber möglich, die Bildung der Vorstellungs- und Gedankenassoziationen im Menschen zu beeinflussen, oder richtiger sie zu bilden, und steht es andererseits fest, dass die Willensbildung durch die Verstandesbildung hin-

Digitized by Google

durchgeht, da Wille und Verstand eins und dasselbe sind, d. h., dass die Vorstellungen und Gedanken eines Menschen die Motive seines Wollens und Handelns abgeben, so ist auch die moralische Bildung, die Erziehung des Menschen möglich.

Zweites Kapitel.

Leibnizens innerer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit.

I.

Man hat Leibnizens Lehre von der Willensfreiheit als inneren Determinismus bezeichnet, und dies mit vollem Recht. Denn keine passendere Bezeichnung könnte man für eine Willenslehre wählen, für die menschliches Wollen und Handeln als ein durch die im Innenleben des Menschen bewusst oder unbewusst wirkenden Beweggründe, Motive Verursachtes gilt, und der zufolge jeder Willensentschluss nichts weiter ist als ein Produkt der bei der Ueberlegung und Erwägung um die Herrschaft ringenden Vorstellungen und Neigungen, oder richtiger eine Folge, und zwar eine kausalnotwendige, dieser Ueberlegung und Erwägung, dieses «Kampfes ums Dasein» unter den Vorstellungen, in dem aber die schwachen, dunkeln und verworrenen untergehen und die starken, klaren und deutlichen mit Sicherheit den Entschluss herbeiführen. Eine deterministische ist diese Lehre, weil sie eben annimmt, dass die menschlichen Willensentschliessungen und Handlungen ebenso bedingt und durch Gründe verursacht werden, wie alle Erscheinungen im Innern, im Vorstellungsleben des Menschen, wie das ganze Geschehen, körperliches wie geistiges, überhaupt. Denn, sagt Leibniz, für alles Geschehen gilt ein und dasselbe Gesetz, das Gesetz vom zureichenden Grunde, welches für jedes einzelne Geschehnis einen bestimmenden und zureichenden Grund voraussetzt. Demnach erfolgt alles nach bestimmenden und zureichenden Gründen, und es geschieht nichts, was nicht den Grund hat, dass und warum es geschieht.[1] Dabei ist es nun ganz einerlei, ob diese Gründe zu den bewirkenden oder

[1] Leibniz. Kleinere philosophische Schriften (Reklam) S. 143.

Digitized by Google

zu den finalen Ursachen gehören; in beiden Fällen geben sie den geforderten zureichenden Grund ab, unbeachtet dessen, dass er hier als Zweckursache, dort als bewirkende,[1] hier teleologisch, dort mechanisch wirkt. In der physischen Welt erfolgt das Geschehen nach wirkenden und zwar mechanisch wirkenden Ursachen, in der Welt der Körper hat nur die mechanische Kausalität statt;[2] darin ist Leibniz strenger und konsequenter Naturalist und mit der neueren Philosophie und Forschung vollständig im Einklang.[3] In der psychischen Welt dagegen — und hierin macht Leibniz einen Schritt weiter und stellt sich in krassen Gegensatz zu der streng mechanistischen Weltanschauung Spinozas — sind die Gründe des Geschehens nicht die bewirkenden, sondern die Zweckursachen: die Geister handeln nicht wie die Körper mechanisch, sondern teleologisch, sie sind zwecktätig, ihnen dient zum Grund, zum Motiv der Handlung, irgend ein Zweck, den sie sich gesetzt haben, den sie erstreben und zu erreichen suchen.[4] Aber Leibniz ist weit entfernt davon, diese beiden Reiche, das der bewirkenden Ursachen und das der Zwecke, unvermittelt nebeneinander bestehen zu lassen: sie werden vielmehr von ihm so ineinsgebildet, dass sie ihren Abschluss, ihre höhere Synthesis in dem allumfassenden Begriff der Universalharmonie, der Harmonie préétablie finden, wobei aber der Mechanismus, dem Geiste der Leibnizischen Philosophie entsprechend, der Teleologie untergeordnet wird. «Die alten Erzfeinde Mechanismus und Teleologie,» sagt Ludwig Stein sehr treffend, «sind durch den Allesversöhner Leibniz dergestalt ineinsgebildet, dass der Mechanismus selbst nur ein Spezialfall der Teleologie ist.»[5]

Und wie nun der Satz vom zureichenden Grunde seine volle Gültigkeit für die physische Welt unter der Form der mechanischen Kausalität bewährt, trotz der Unterordnung des Mechanismus unter die Teleologie, so gilt er nicht minder auch für die psychische Welt, wenn schon die Form, unter der er hier auftritt, nicht die mechanische, sondern die teleologische Kausalität ist. Aeusseres wie inneres, physisches wie psychisches Geschehen steht also unter dem Satz

[1] Monadologie § 36. — [2] Leibniz, Kl. phil. Schriften, S. 38. — [3] Vgl. Ernst Cassirer: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, S. 218. 402 f. — [4] Monadologie § 79. — [5] Ludwig Stein. Der Neo-Idealismus unserer Tage. Ein Beitrag zur Genesis philosophischer Systeme. Archiv für systematische Philosophie, Bd. IX, 1903. S. 296. — Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Tübingen, Mohr. 1904. S. 113 f.

Digitized by Google

vom zureichenden Grunde; hier wie dort ist die Kausalität das alleingültige Erklärungsprinzip. Und mit diesem Prinzip des zureichenden Grundes, dem zufolge alle Erscheinungen als Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Mittel und Zweck miteinander verbunden sind, steht im engsten Zusammenhange das der Stätigkeit oder Kontinuität.[1] Diesem Princip zufolge geht alles allmählich, ohne Unterbrechung ineinander über: das Band, das die Dinge verknüpft, ist ein kontinuierliches, die Vermittlung derselben eine ununterbrochene. Die Natur, sagt Leibniz, macht keine Sprünge, nichts geschieht auf ein Schlag, plötzlich, sondern alles Geschehen bereitet sich allmählich vor, wurzelt in Gründen und geht aus ihnen hervor. In beiden Welten, oder besser gesagt, in der ganzen Welt ist es so, und nicht anders verhält es sich in der Innenwelt des Menschen, in seinem Vorstellungsleben. Auch hier ist das Band, das die Vorstellungen verknüpft, ein kontinuierliches; auch hier sind die einzelnen Vorstellungen Glieder einer langen, ununterbrochenen Vorstellungsreihe; auch hier sind Stimmungen, Neigungen, Entschlüsse keine aus der Kausalreihe gerissenen, für sich bestehenden Realitäten, die in keinem Zusammenhang mit dem ganzen Seelenleben ständen, sondern sie sind wohlbegründete, in diesem Seelenleben wurzelnde und aus ihm resultierende Erscheinungen, welche, weit entfernt davon das Gesetz vom zureichenden Grunde und das der Stetigkeit zu durchlöchern und aufzuheben, dazu dienen, die Gültigkeit dieser Gesetze zu erhärten, da ja ihre eigene Existenz und ihr Zustandekommen von ihnen abhängen. Dass trotzdem manchmal unsere Entschlüsse ganz grundlos zu erfolgen scheinen, dass unsere Neigungen und Stimmungen manchmal ganz unbegründet, plötzlich auftreten, dass wir, uns in augenscheinlicher Ruhe befindend, auf einmal von Unruhe ergriffen, von Gedanken gepackt und verfolgt werden, zu denen wir vergeblich nach einem zureichenden Grund suchen, dass wir kurzum gelegentlich zu Gedanken und Vorstellungen kommen, Stimmungen erleben und Entschlüsse fassen, welche zu unserer vorangegangenen seelischen Verfassung in keinerlei Beziehung zu stehen scheinen, kommt nun, nach Leibniz, daher, dass wir nicht imstande sind, alles das zu ermitteln, was uns zu diesem oder jenem Entschluss veranlasst, zu diesem oder jenem Gedanken führt, dass wir nicht alle die in unserm Innern aufgespeicherten und verborgen liegenden Gründe, die unaufhaltsam fortwirken und von deren Wirkungen wir

[1] Vgl. Ernst Cassirer a. a. O. S. 238.

Digitized by Google

überrascht werden, herausfinden können, und zwar deshalb, weil wir sie eben nicht zu Bewusstsein bekommen, dass wir also Vorstellungen besitzen, die unbewusst, gleichsam wie unterirdische Mächte in unserem Innenleben wirken und die plötzlich und scheinbar unbegründet auftauchenden seelischen Gebilde verursachen.[1] Hier, in diesen unbewusst wirkenden Vorstellungen, in diesen dunklen und kleinen Perzeptionen, zu deren Annahme Leibniz aus verschiedenen Grundvoraussetzungen seiner Philosophie geführt worden ist, liegt der Grund davon, dass uns manches in unserm Seelenleben so grundlos, unverursacht und unvermittelt vorkommt, dass uns unsere Entschliessungen als unbegründet erscheinen und wir uns deshalb frei, enthoben jeder Bestimmung wähnen. Diese kleinen Perzeptionen, welche für die volle Gültigkeit des Gesetzes der Stetigkeit im Vorstellungsleben des Menschen unerlässlich sind, dienen auch als schlagendes Argument für die durchgängige Kausalität, die lückenlose Kausalverknüpfung und die durchgehende Bestimmung unserer Willensentschlüsse und -handlungen. Wie nun diese Annahme Leibnizens von kleinen, unbewussten Vorstellungen, welche das Psychische nicht als identisch mit dem Bewussten hinstellt, sondern es weiter und tiefer fasst, mit andern Lehren und Voraussetzungen seiner Philosophie zusammenhängt, ist nicht unsere Aufgabe zu untersuchen. Wichtig war es für uns festzustellen, dass Leibniz durch diese Annahme die Bedingtheit und Bestimmtheit aller menschlichen Entschliessungen und Handlungen ausser Zweifel stellt, und dass er dadurch auch dem Indeterminismus den Todesstoss versetzt.

Dass die Willenslehre Leibnizens eine ausschliesslich deterministische ist, ist, wie ich glaube, hinlänglich klargelegt worden. Es bleibt aber noch darzulegen übrig, weshalb diese Lehre als innerer, psychologischer Determinismus bezeichnet wird.

Ein innerer ist der Determinismus Leibnizens, weil die Gründe, welche uns zu Entschlüssen und Handlungen bestimmen, nicht von aussenher kommen, sondern sich in unserm Innern vorfinden, weil dieselben also nicht physischer, sondern psychischer Natur sind. Dies hängt nun mit der Monadenlehre Leibnizens, mit seiner Auffassung vom Individuum, der Persönlichkeit, kurz von dem Wesen des Menschen eng zusammen. Die innere Determiniertheit rührt

[1] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt. S. 84 ff.

Digitized by Google

von der Spontaneität und Selbstbestimmung der Monade her: und in dieser Selbsttätigkeit und in diesem Sichselbstbestimmenkönnen besteht das Wesen der Monade. Denn die Monade ist als Substanz selbständig und als Kraft selbsttätig; und als eine substanzielle Kraft ist sie die alleinige Ursache von all dem, was in ihr vorgeht, wird sie in keiner Weise von aussen bestimmt; also handelt sie durch sich und aus sich selbst. Jede Monade bildet nun ein Individuum, ein Wesen, das selbständig und selbsttätig, einfach und unzerstörbar, vollkommen eigentümlich ist und in seiner Art einzig dasteht. Und ein solches Individuum ist der Mensch; er besitzt also die monadliche Spontaneität und Unabhängigkeit, ist demnach ein selbständiges und selbsttätiges Wesen, das aus eigener Kraft handelt, das, unabhängig von äusseren Einflüssen, die alleinige Ursache seiner Handlungen bildet. Aber der Mensch ist etwas mehr, er ist ausserdem noch Persönlichkeit; denn die menschliche Seele ist nicht nur eine selbsttätige Kraft, wie jede einfache Monade, auch nicht nur »dumpf empfindend, wie die Tierseele, sondern sie kann auch deutlich erkennen: sie ist vernünftige Seele.[1] Die menschliche Seele kann also zu deutlichen Vorstellungen gelangen, sich ihrer Vorstellungen bewusst werden, sie ist Geist. Geister sind nach Leibniz diejenigen Seelen, welche im stande sind, sich selbst zu betrachten und darüber zu reflektieren, «was man Ich, Substanz, Monade, Geist nennt.»[2] Demnach ist der Mensch ein mit vernünftiger Seele und Geist begabtes Wesen, das deshalb nicht nur Individuum, sondern auch Persönlichkeit ist. «Le mot de *personne* emporte un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, qui peut se considérer soi-même comme *le même*, comme une même chose, qui pense en différents temps, et en différents lieux; ce qu'il fait uniquement par le sentiment, qu'il a de ses propres actions.»[3] So ist nun der Mensch Persönlichkeit, weil ihm Vernunft und Selbstbetrachtung zukommen, weil er zur Bewusstheit und Deutlichkeit seiner Vorstellungen gelangen kann, und weil er nicht wie die Körper nach bewirkenden Ursachen, sondern wie die Geister nach Zwecken handelt, die er sich selbst setzt, denn er ist Geist, gehört zu der Welt der Geister.

---

[1] Leibniz, Kl. phil. Schriften. S. 139 f.

[2] Ebenda, S. 142.

[3] Leibnitii, Opera philosophica, herausg. von J. E. Erdmann. S. 279.

Digitized by Google

Der Mensch ist aber kein fertiger, sondern ein werdender Geist; er kommt nicht als etwas in seiner Entwicklung Abgeschlossenes auf die Welt, sondern vielmehr als etwas Unentwickeltes, als Keim, natürliche Anlage, aus der sich erst der Geist entwickeln kann. Diese natürliche Anlage ist prädisponiert und präformiert um Geist zu werden: in ihr liegt alles das als Keim vor, was sich mit der Zeit entwickeln wird. Das uns als Anlage, Keim Gegebene sind die dunkeln und kleinen Perzeptionen, welche das ganze Universum repräsentieren, spiegeln, zum Inhalt haben. Von diesen dunkeln und unbewussten Vorstellungen zu klaren und bewussten fortzuschreiten, von den Perzeptionen zu Apperzeptionen überzugehen, heisst nun Entwicklung, Werden. Entwicklung ist demnach Aufklärung; Werden ist Uebergehen von Dunkelheit zur Klarheit, von Verworrenheit zur Deutlichkeit, von Unbewusstheit zur Bewusstheit der Vorstellungen einer Monade. Das dieses Werden Ermöglichende und Bedingende ist jenes mit jeder Perzeption gegebene Streben zum Uebergang zu einer andern, der Trieb zum Fortschreiten von einer Vorstellung zur andern, der Conatus, das zum Vorwärtsgehen Treibende. Die als Anlage gegebenen und so mit dem Prinzip der Tätigkeit behafteten dunkeln Vorstellungen streben unaufhörlich nach Klarheit und Bewusstheit. Oder besser gesagt: die menschliche Seele ist als Kraft immer tätig und als vorstellende Kraft immer vorstellend. In dem immerwährenden Vorstellen, in dem unaufhörlichen Wechsel und in der Veränderung ihrer Vorstellungen besteht ihre Kraftäusserung, ihre Entwicklung, ihr Werden. Tätig sein, Kraft äussern heisst eben Vorstellen, von einer Vorstellung zur andern übergehen. Leibniz sagt: «— il n'y a de l'action dans les véritables Substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse.»[1] Die Tätigkeit besteht also in der Entwicklung und Verdeutlichung der Perzeptionen der Seele. Das Gegenteil davon heisst Leiden: dieses besteht in der Verwirrung und Verdunklung der Perzeptionen, in der Lähmung der vorstellenden Kraft. Aber jede Kraftentfaltung, jede Entwicklung und Verdeutlichung der Vorstellungen erfüllt uns, indem sie uns in Tätigkeit erhält, mit Freude; jede Verdunklung derselben dagegen macht uns leidend, erfüllt uns mit Schmerz: «— dans les Substances,

[1] Leibnitii Opera philosophica. S. 269.

Digitized by Google

capables de plaisir et de douleur, toute action et un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur.»[1] Und die Freude, sags Leibniz, ähnlich wie Spinoza, ist ein Gefühl der Vollkommenheit, der Schmerz hingegen ein Gefühl der Unvollkommenheit.[2] Freude und Vollkommenheit wurzeln in der Tätigkeit, in der Kraftentfaltung, und diese wieder besteht, sagten wir, in der Entwicklung und Verdeutlichung der Vorstellungen, in dem Klar- und Bewusstwerden derselben, kurz in der Aufklärung des menschlichen Geistes.

Wir streben nun unwillkürlich nach dem, was uns Freude macht, unsere Vollkommenheit fördert, und fliehen dasjenige, was uns schmerzt, unserer Vervollkommnung hinderlich ist. Je entwickelter und klarer, je deutlicher und bewusster aber unsere Vorstellungen sind, desto leichter erkennen wir, was uns Freude und was uns Schmerz bereitet, was unsere Vollkommenheit fördert oder hemmt, desto besser unterscheiden wir zwischen einer vergänglichen und einer dauernden Freude. Je aufgeklärter unser Geist ist, desto sicherer kann er das wahre und höchste Gut erkennen. Und das so deutlich erkannte Gute, das uns die wahre Freude gewährt, unsere Vollkommenheit fördert, das erstreben wir auch, suchen wir zu erreichen, es determiniert unser Wollen, bestimmt unser Handeln. Denn das menschliche Streben und Wollen ist nicht eine für sich bestehende Macht, eine besondere Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, unabhängig von allem Vorstellen, von allen Vorstellungen, von aller Erkenntnis, sondern es wurzelt vielmehr in der Erkenntnis, ist mit den Vorstellungen gegeben und besteht in der Realisierung derselben. Jedes menschliche Streben und wollen ist mit irgend einer Vorstellung gegeben, es hat dieselbe zum Inhalt, es wird durch dieselbe charakterisiert; ein von der Vorstellung und Erkenntnis abgerissenes, für sich bestehendes Wollen gibt es nicht. Es gibt nur Vorstellungen und zwar aller Grade: dunkle und klare, verworrene und deutliche, inadæquate und adæquate Ideen, Sinnes- und Vernunfterkenntnisse.

Es sind also Vorstellungen, einerlei ob sie dunkel oder klar, verworren oder deutlich sind, ob sie zu den dumpfen Sinnesempfindungen oder zu den Vernunfterkenntnissen gehören, aus denen das menschliche Wollen hervorgeht, und die die menschlichen Entschlüsse determinieren. Es sind nur innere, in unserem Vorstellungsleben

[1] Ebenda. — [2] Ebenda.

Digitized by Google

wurzelnde Gründe, also Gründe psychologischer Natur, welche uns zum Handeln bestimmen. Darum kann auch Leibnizens Willensdeterminismus mit Recht ein innerer oder psychologischer genannt werden.

Nun hat aber Leibniz selbst seine Willenslehre nie als eine deterministische bezeichnet, ja noch mehr, er hat den Willensdeterminismus bekämpft, und der unbedingte metaphisische Determinismus Spinozas, der die vollständige Leugnung aller Zwecktätigkeit im Universum zur Folge hatte, ist das gewesen, was ihm den Anstoss gab zur Abwendung von der spinozistischen Philosophie und zur «Bildung seines eigenen, auf den Zweckbegriff gegründeten Systems.»[1] Leibniz hat aber auch den Indeterminismus bekämpft: ihm schien die bodenlose Willensfreiheit nicht weniger unbegründet und unverständlich als die starre und unbedingte Notwendigkeit der menschlichen Wollungen und Handlungen. Und zwischen diesen beiden Extremen stellt er seine Lehre von der Wahlfreiheit auf und denkt damit die richtige Mitte gefunden zu haben: zwischen dem absoluten Determinismus und dem schrankenlosen Indeterminmuus. Leibniz findet die Wahlfreiheit in der Spontaneität der menschlichen Seele, in der Einsicht des Menschen und der Zufälligkeit der Handlung begründet.[2] Er führt aus, dass die Handlung, deren Prinzip in uns selbst liegt, eine freiwillige ist;[3] aber eine freie ist sie nur dann, wenn wir zu derselben durch die deutliche Erkenntnis, die Einsicht, die uns die Wahl ermöglicht, bestimmt werden. Diese beiden Bedingungen der Wahlfreiheit heben nun die Bestimmbarkeit des Willens, die Determiniertheit der Handlung nicht auf, sie setzen vielmehr dieselbe voraus. Leibniz scheut sich nur hier die Dinge beim rechten Namen zu nennen und bemüht sich eifrig, trotz seiner deterministischen Ueberzeugung, den Begriff der Freiheit zu retten:[4] denn dass das, was Leibniz unter Wahlfreiheit versteht, nichts anderes ist als ein wohlbegründeter Willensdeterminismus und zwar ein innerer, psychologischer, ist deutlich genug in einem Brief Leibnizens an Coste ausgesprochen, dem ich die folgende Belegstelle entnehme, welche für die Auffassung Leibnizens charakteristisch

[1] Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza. S. 116.

[2] Theodicee. II. B. § 288.

[3] Theodicee. II. B. § 301.

[4] Vgl. Fritz Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik. Archiv für Geschichte der Philosophie. B. 16 H. 3 S. 315 f.

Digitized by Google

ist. Leibniz führt darin folgendes aus: «— im Hinblick auf den Willen im allgemeinen wird man immer sagen können, dass *die Wahl der stärksten Neigung folgt*, worunter ich alles zusammenfasse, Leidenschaften wie wahre und scheinbare Gründe.»[1] Also auch in der Wahl sind wir nicht frei, auch zur Wahl werden wir bestimmt und zwar durch den stärksten Grund. Aber dieser Grund, der uns zur Wahl bestimmt, zwingt uns nicht zu derselben, sondern macht uns nur geneigt. Und damit verlegt nun Leibniz das Problem auf einen anderen Boden. Denn man frägt nun nicht mehr danach, ob unser Wille bestimmbar, unsere Handlungen determiniert sind, auch nicht, ob wir unter den unser Wollen und Handeln bestimmenden Gründen frei wählen können, sondern danach, ob diese bestimmenden Gründe uns zu gewissen Handlungen zwingen oder uns zu denselben nur geneigt machen, — in Leibnizens Sprache — ob unsere Handlungen notwendig, und zwar unbedingt notwendig oder «zufällig» sind. Es handelt sich also nicht mehr um die Determiniertheit der Willenshandlungen — denn sie steht unerschüttlich fest, — sondern um die Notwendigkeit derselben. Es fragt sich nun, ob eine Handlung, welche nach dem Prinzip vom zureichenden Grunde erfolgt, also die kausalnotwendige Folge einer langen Reihe von Gründen bildet, auch zugleich frei ist, frei in dem Sinne, dass sie, wenn schon durch bestimmende Gründe hervorgerufen und determiniert, dennoch auf einen Zweck bezogen, nach Zweckprinzipien beurteilt werden kann. Die unbedingte Gültigkeit des Gesetzes vom zureichenden Grunde für das ganze Weltgeschehen hat Leibniz stets hervorgehoben; alle Welterscheinungen bilden nach diesem Gesetz eine ununterbrochene Kausalkette, in der jedes Glied notwendig durch die vorhergehenden verursacht und bedingt ist. Aber diese kausale Betrachtung der Welterscheinungen, wonach sie nur in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehen, schliesst die andere, nach der sie auf eine letzte Zweckeinheit bezogen werden können, nicht aus. Betrachtet man nämlich die Weltbegebenheiten und -erscheinungen nach dem Prinzip vom zureichenden Grunde, setzt man sie also zueinander in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung, so sind sie alle in ihrem Dasein kausalnotwendig bedingt; sie sind aber zugleich zufällig, da man sie gleichzeitig auch nach Zweckprinzipien betrachten, auf einen letzten Zweck beziehen kann.

[1] Leibniz, Kl. phil. Schriften S. 270.

Digitized by Google

Und das deshalb, weil die kausale Notwendigkeit und die Zufälligkeit nach Leibnizens Auffassung einander nicht ausschliessen, sondern bedingen; sie stehen nur zur logischen, absoluten Notwendigkeit in vollem Gegensatz. Diese gilt aber nur für die dem Satze des Widerspruches unterworfenen «ewigen Wahrheiten», während jene für die von dem Satze des zureichenden Grundes beherrschten «tatsächlichen Wahrheiten» Geltung hat. Die ewigen, d. h. die absoluten, mathematischen Wahrheiten, deren Gegenteil undenkbar ist, sind unbedingt notwendig, die tatsächlichen dagegen sind nur kausalnotwendig, zugleich aber auch zufällig, da ihr Gegenteil nicht undenkbar ist. Die Welt als Ganzes und alle Ereignisse und Begebenheiten in ihr gehören zu den tatsächlichen Wahrheiten, sind also nur kausalnotwendig, da ihr Gegenteil möglich ist; denn die Welt verdankt ihr Dasein einer Wahl Gottes, die nach einem zureichenden Grund erfolgt ist, welcher zugleich auch den Zweck ausmacht, wodurch nun das Weltganze und jede Erscheinung in ihm auf diesen letzten Zweck bezogen werden können.

Es kann also das viel missverstandene Wort «zufällig» in Leibnizens Auffassung nur das besagen, dass jedes Weltereignis, welches in der Reihe von Ursachen und Wirkungen seinen kausalnotwendigen Platz einnimmt, zugleich auch zu dem letzten Zweck des Weltbestandes in Beziehung gesetzt werden kann. Dasselbe gilt nun auch von den Willenshandlungen; sie sind «zufällig», d. h. frei, da sie diese Wertbetrachtung zulassen.[1]

So hebt die «Zufälligkeit» der Handlung nicht die Determiniertheit, also die kausale Notwendigkeit derselben, sondern nur deren unbedingte Notwendigkeit auf. Die Determination bleibt also unversehrt bestehen, sie ist in den verschiedenen Fassungen des Willensproblems bei Leibniz gesichert, sie wird wie von der psychologischen so auch von der moralischen Fassung des Problems vorausgesetzt, sie wird auch von der Zufälligkeit d. h. Freiheit nicht aufgehoben. Nur ist sie keine äussere, sondern eine innere, sie ist nicht physischer, sondern psychischer Natur; nicht ein äusserer Zwang bestimmt uns in unserem Wollen und Handeln, sondern eine innere Neigung; nicht mit unbedingter, absoluter Notwendigkeit erfolgen unsere Handlungen, sondern mit kausaler, hypothetischer Notwendigkeit. Diesen Gedanken drückt Leibniz wie folgt aus:

[1] Vgl. darüber Ernst Cassirer, a. a. O. S. 479.

Digitized by Google

«Die freie Substanz entscheidet sich durch sich selbst und zwar gemäss dem Motive des vom Verstande erkannten Guten, das sie anreizt, ohne sie zu zwingen.»[1]

II.

Aus der kurzen Untersuchung der Willens- und Freiheitslehre Leibnizens geht nun mit untrüglicher Sicherheit hervor, dass Leibniz dem Willensdeterminismus in der Form der inneren Bestimmung das Wort geredet hat. Eine Willensfreiheit im Sinne einer Grundlosigkeit gibt es für Leibniz so wenig wie für Spinoza, und die moralische Freiheit, die er mit diesem teilt, besteht nur in der Bestimmung durch die Vernunft, durch das deutlich erkannte Gute, hebt also die Bestimmtheit des Willens, die Determiniertheit der Handlung nicht auf. Aber auch die Freiheit, welche in der «Zufälligkeit» der Handlung besteht, hebt nicht die Determiniertheit, sondern nur die unbedingte Notwendigkeit derselben auf. Die menschlichen Willensentschliessungen und -handlungen erfolgen nicht mit unbedingter, absoluter Notwendigkeit, — dies betont Leibniz immer wieder dem absoluten Determinismus gegenüber, — aber nichtsdestoweniger sind sie kausalnotwendig bedingt.[2] Jeder gegenwärtige seelische Zustand ist durch den vorhergehenden bestimmt und verursacht, und er erzeugt seinerseits wieder — nach einem Ausspruche Leibnizens: «Die Gegenwart ist mit der Zukunft schwanger»[3] — den nachfolgenden. So bilden alle Zustände der Seele eine ununterbrochene Kausalkette, in der jedes Glied seinen kausalnotwendigen Platz einnimmt. Und hierin ist Leibniz mit Spinoza einig,[4] auch ihm steht die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes unerschütterlich fest da; aber während das Prinzip der Kausalität für Spinoza das Prinzip *κατ' ἐξοχήν*, das Weltprinzip ist, das ausschliessliche Gültigkeit hat und das auch die Möglichkeit eines

[1] Theodicee II. B. § 288.

[2] In dem erwähnten Brief an Coste führt Leibniz aus, „dass sowohl unsere Freiheit wie die Gottes und der seligen Geister nicht bloss des Zwanges, sondern auch der unbedingten Notwendigkeit ledig ist, wenngleich sie nicht der Bestimmung und der Gewissheit ledig ist." Kl. phil. Schriften, S. 270.

[3] Leibnitii Opera philosophica. S. 717.

[4] Vgl. Ernst Cassirer, a. a. O. S. 418

Digitized by Google

Andersseinkönnens des tatsächlich Bestehenden und Erfolgten von vornherein ausschliesst, ist der Satz vom zureichenden Grund für Leibniz nichts weiter als un principe de la convenance,[1] ein Prinzip, durch das wir Ordnung und Zusammenhang in das Universum bringen, das die teleologische Betrachtung und damit auch die Möglichkeit oder Denkbarkeit des Gegenteils von dem tatsächlich Geschehenen nicht ausschliesst. Die teleologische Betrachtung und die Denkmöglichkeit des Gegenteils jeder erfolgten Willenshandlung waren es auch, wie wir schon sahen, welche die Freiheit ermöglichten, eine Freiheit, die den psychologischen Willensdeterminismus, die kausale Bedingtheit der Willenshandlungen nicht aufhebt.

Und mit diesem psychologischen Willensdeterminismus haben wir es zu tun, wenn wir untersuchen wollen, ob überhaupt, und in wieweit eine Erziehung im Rahmen der Willenslehre Leibnizens möglich ist. Zu diesem Behufe sehen wir nun zu, wie die Entstehung und Bildung des Willens sich bei Leibniz vollzieht, wie sich überhaupt die Charakterbildung gestaltet.

Im Gegensatz zu der Auffassung Lockes von der Seele als einer unbeschriebenen leeren Tafel (tabula rasa),[2] ist sie nach Leibniz als Monade[3] Energiepunkt, Krafteinheit, Entelechie.[4] Und wenn es der menschlichen Seele nach der Lockeschen Auffassung als einem unbeschriebenen Blatt ganz gleichgültig sein kann, welche Zeichen man auf sie schreibt, so kann es derselben der Auffassung zufolge, dass sie als Monade ihren ganzen geistigen Inhalt, alle ihre Vorstellungen und Neigungen virtualiter, in keimartigem Zustande in sich trägt, zu denselben also präformiert ist, nicht ebenso gleichgültig sein, welche Form man ihr gibt, und welche Entwicklung sie einschlägt.[5] Bezeichnend ist dafür der Vergleich, den Leibniz anstellt, um zu zeigen, dass »ganz so, wie es zwischen den Gestalten, welche man dem Stein oder dem Marmor willkürlich gibt, und zwischen denen, welche seine Adern schon bezeichnen oder zu bezeichnen angelegt sind, wenn der Künstler davon Ge-

---

[1] Leibnitii Opera philosophica S. 716.

[2] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt. S. 81.

[3] Leibniz, Kl. phil. Schriften S. 190.

[4] Ebenda. S 154, 191, 211.

[5] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt. S. 46. f.

Digitized by Google

brauch machen will, einen Unterschied gibt»,[1] und wie es auch für den Marmor, dessen Adern mehr die Gestalt eines Herkules anzeigen als irgend eine andere und für sie sozusagen prädisponiert sind, nicht ganz gleich ist, ob man aus ihm diese oder jene Gestalt formt, dass es auch für die Seele einen Unterschied gibt und es ihr nicht ganz gleichgültig ist, ob man sie so entwickle, ihr eine solche Gestalt gebe, zu der sie mehr Anlage zeigt, ihre Keime mehr präformiert sind, oder ob man sie, als eine leere Tafel betrachtend, mit beliebigen Zeichen fülle.[2] Wie nun die Adern des Marmors mehr die Gestalt eines Herkules als irgend eine andere anzeigen, wie in ihnen diese Gestalt gleichsam präformiert, im Keim enthalten ist, so dass es nur der Künstlerhand bedarf, um sie durch Schleifen und Polieren herauszuhauen, so ist auch in der Anlage der Seele ihr ganzer Schatz von Vorstellungen enthalten, und es bedarf nur der Anregung, um sie herauszuholen, sie bewusst und klar zu machen. Aber während die in den Adern des Marmors angelegte Gestalt des Herkules der Künstlerhand harrt und ihrer bedarf, um herausgehauen zu werden, der Marmor selbst aber nichts dazu beitragen kann, sind die in der Seele angelegten Vorstellungen im stande, sich aus eigener Kraft zu entwickeln, oder besser gesagt vermag die Seele aus sich selbst das in ihr als Anlage, als Keim Vorhandene zu entwickeln und auszubilden. Und zwar vermag die Seele das, weil sie Kraft, Tätigkeit, Lebensprinzip ist,[3] weil ihr Leben, ihre ganze Tätigkeit, ihre Kraftäusserung im Vorstellen besteht, weil sie die Tendenz, den Trieb, den Conatus hat zum Uebergehen von einer Vorstellung zur andern, zum Fortschreiten von dunkeln zu immer klareren, von verworrenen zu stets deutlicheren, von unbewussten zu bewussten Vorstellungen. Die Seele ist also keine leere Tafel, auch kein nur empfangendes Wesen, sondern sie ist Kraft, Energie, deren Aeusserung und Entfaltung im Uebergang von einer Vorstellung zur andern besteht, sie ist vorstellende Kraft.[4]

Indem nun die Seele vorstellt, strebt sie auch zugleich: denn im Vorstellen ist das Streben mit enthalten, die Vorstellung ist ist immer das Ziel, der Inhalt des Strebens, dasjenige, wonach gestrebt wird. Mit jeder Vorstellung ist zugleich das Streben gegeben:

---

[1] Ebenda, S. 48. — [2] Ebenda, S. 12. — [3] Leibniz, Kl. phil. Schriften. S. 240 f. — [4] Ebenda. S. 138, 153 f.

Digitized by Google

wie die Vorstellung, so auch das Streben. Da nun aber die Vorstellungen verschiedene Grade der Dunkelheit und Klarheit, der Verworrenheit und Deutlichkeit, der Unbewusstheit und Bewusstheit aufweisen, so sind auch die mit ihnen verbundenen Strebungen verschieden: das in der dunkeln, unbewussten Vorstellung wurzelnde Streben ist nichts weiter als ein blinder Drang, das durch eine verworrene Vorstellung bestimmte Streben wieder ist instinktmässig, triebartig; ein Wollen ist aber nur das durch deutliche und bewusste Vorstellungen bestimmte Streben.[1]

In der Vorstellung wurzelt das Streben, sie macht das Ziel und den Inhalt desselben aus, und mit ihrer Entwicklung und Aufklärung, mit ihrem Immerdeutlicher- und -bewussterwerden entwickelt sich auch das Streben, wird aus dem instinktmässigen, triebartigen Streben das bewusste Wollen. «Das Wollen» sagt Leibniz, «ist die Anstrengung oder Strebung (conatus) auf das, was man für gut hält, loszugehen und sich von dem zu entfernen, was man für schlimm hält, so dass diese Strebung unmittelbar aus der bewussten Vorstellung (aperception), welche man von ihr hat, folget.» «Es gibt noch Kraftäusserungen, Anstrengungen (efforts)», fährt Leibniz fort, «welche aus unmerklichen Vorstellungen folgen, und deren man sich nicht bewusst ist, so dass ich sie lieber *Begehrungen* als *Wollen* (wenn auch dabei bemerkbare Begehrungen vorkommen) nennen möchte».[2] Hier haben wir es nun deutlich ausgesprochen, dass das aus unbewussten oder halbbewussten, dunkel empfundenen und verworrenen Vorstellungen resultierende Streben noch kein Wollen, sondern Begehrung, Trieb, Instinkt ist, und dass das eigentliche Wollen ein aus bewussten, deutlichen Vorstellungen resultierendes Streben ist. Aber in beiden Fällen sind es Vorstellungen, ganz einerlei nun, ob sie bewusst oder unbewusst, klar oder dunkel, deutlich oder verworren sind, welche das Wollen wie das Begehren, die Willens- wie die Triebhandlung bestimmen. Die Vorstellungen sind es auch, welche Ziel und Richtung des Strebens und Wollens abgeben, aus ihnen folgt das Wollen, in ihnen bereitet sich auch die Willensrichtung vor.

[1] Ebenda, S. 157 f. Vgl. dazu auch Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. II. Bd. 1867. S. 587 f.

[2] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt. S. 157 f.

Digitized by Google

Und der gemeinsame Boden wiederum, aus dem dies alles herauswächst, ist die Seelenanlage, sind die unzählig vielen unmerklichen Vorstellungen, die in unserer Seele virtualiter enthalten sind. In der Form des Keims ist uns hier das ganze spätere Seelenleben gegeben. Wir haben in dieser Seelenanlage in keimartigem Zustande, präformiert den ganzen Reichtum des sich daraus entwickelnden psychischen Lebens. Es ist dies ein Unentwickeltes und Ungewordenes, das aber die Tendenz und den Drang zur Entwicklung besitzt und das die Züge und zwar alle Züge des sich daraus Entwickelnden und Werdenden in sich trägt. Das sich Entwickelnde und das die Entwicklung Bedingende sind die Vorstellungen und die sich in ihnen äussernden Strebungen. Und aus diesen Vorstellungen und den sich in ihnen geltend machenden Strebungen wächst nun, wie schon ausgeführt, das Wollen heraus; es entsteht also aus ihnen, und seine Entwicklung und Bildung geht Hand in Hand mit ihrer Entwicklung und Ausbildung, da es nicht etwas für sich, sondern durch sie Bestehendes ist. Es steht dies auch in voller Uebereinstimmung mit der Leibnizischen Auffassung der Willensdetermination. Für Leibniz gibt es ebensowenig einen Willensindifferentismus wie einen Indeterminismus; ein nicht bestimmter, leerer Wille ist für ihn ein Unding, eine Chimäre. Der Willensakt ist durch eine ganze Reihe von Vorstellungen und Neigungen, von Leidenschaften und Stimmungen bestimmt und bedingt; der Willensentschluss ist das letzte Produkt aus diesen im Innern des Menschen gegeneinander streitenden Mächte.[1] Und die stärkste Neigung, die deutlichste Vorstellung geht immer als Siegerin aus dem Kampfe hervor, führt stets die Entscheidung herbei.[2] So erfolgt die Willenshandlung stets nach den im Innern des Menschen obwaltenden Neigungen und zur Deutlichkeit gelangten Vorstellungen; durch sie wird das Wollen durchweg bestimmt und bedingt und aus ihnen bildet sich allmählich die bleibende Willensrichtung heraus, und damit beginnt nun auch das Innere des Menschen sich zu formen und zu gestalten, fängt es an, ein festes Gepräge anzunehmen. Demnach steht also die Determination des Willens der Ausbildung desselben nicht nur nicht im Wege,

[1] Ebenda, S. 182. „Zur Bildung eines vollkommenen Willensaktes gehören mehrere Wahrnehmungen und Neigungen, aus deren Kampf er als Resultat hervorgeht."

[2] Leibniz. Kl. phil. Schriften. S. 270.

Digitized by Google

sondern die Willensbildung ist überhaupt erst dadurch möglich, dass der Wille nicht leer und unbestimmbar ist, sondern dass er bestimmt und determiniert werden kann, oder besser, dass das Wollen kein leeres Vermögen und keine Fähigkeit für sich ist, mit der man nichts anzufangen wüsste, sondern dass es in der Erkenntnis wurzelnd, aus den Vorstellungen herauswachsend, notwendigerweise dieselben zum Inhalt und Zweck haben muss und daher auch durch sie reguliert, also auch ausgebildet werden kann.

Mit der Willensbildung fällt aber die Charakterbildung zusammen, denn der Charakter ist nichts weiter als der deutliche Willensausdruck der Individualität.[1] Mit der Bildung des Willens also, d. h. mit der Ausbildung von Willensrichtungen, welche durch öfteres Wiederholen habituell werden, sich in Gewohnheit umsetzen, und von starken, bleibenden Neigungen, welche zur Herbeiführung bestimmter zukünftiger Willensentschlüsse dienen sollen, bildet sich auch der Charakter heraus, und in dieser Ausbildung des menschlichen Wollens, in der Bildung von Gewohnheiten, in der Regemachung von Neigungen im Menschen und der Erweckung und Suggerierung von Vorstellungen, welche als Motive zu zukünftigen Willenshandlungen zu dienen haben, besteht eben die Charakterbildung, die Erziehung des Menschen.

Erziehen, Charakterbilden heisst dann nichts anderes als dem menschlichen Wollen eine bestimmte Richtung geben, d. h. die Entwicklung des Vorstellungslebens des Menschen in solche Bahnen einlenken, in ihm solche Vorstellungen erwecken, solche Neigungen und Gewohnheiten erbilden, welche am meisten dazu geeignet sind, den Menschen dem Vollkommenheitsideal und der Glückseligkeit entgegen zu führen. Für Leibniz steht die Bildsamkeit des Menschen, ja sogar die Besserung des schon sittlich Verdorbenen durch die Erziehung unerschüttlich fest da,[2] und seine Willenslehre, sein innerer, psychologischer Willensdeterminismus bietet ihm die beste Handhabe dazu. «Denn,» meint Leibniz, «wenn aber auch unsere Wahl ex datis immer nach allen innern Umständen zusammen genommen bestimmt ist und es für die Gegenwart nicht von uns abhängt, den Willen zu ändern, so bleibt doch nichtsdestoweniger wahr, dass wir über

[1] Kuno Fischer, a. a. O. S. 600.

[2] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt, S. 18.

Digitized by Google

unser zukünftiges Wollen eine grosse Gewalt haben, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände richten und uns an gewisse Denkweisen gewöhnen. Auf diesem Wege vermögen wir uns daran zu gewöhnen, den Eindrücken besser zu widerstehen und die Vernunft mehr zur Geltung zu bringen, kurzum, können wir dazu beitragen, uns das wollen zu lassen, was sich gehört.»[1] In dieser Macht des Menschen über sein zukünftiges Wollen steckt nun die Möglichkeit der Willens- und Charakterbildung, der Erziehung und Besserung der Menschen; diese Gewalt, die der Mensch über sein zukünftiges Wollen hat, macht es ihm möglich, einem Ideal zustreben zu können. Von hier aus eröffnen sich auch die besten Aussichten für die Erzieher und Verbesserer des Menschengeschlechts: das ist auch der Gedanke, der Leibniz das Recht gab, den eingangs unserer Einleitung erwähnten Ausspruch zu machen. Dieser für die Erziehung und Ausbildung des Menschen, für seine Vervollkommnung und Glückseligmachung so wichtige Gedanke ist der Brenn- und Angelpunkt aller derjenigen Gedankenrichtungen und Gedankengänge Leibnizens, welche auf die Aufklärung und Besserung des Menschengeschlechts ausgehen. Denn wenn wir genau zusehen, so erscheinen uns alle die Tendenzen nach Aufklärung und Vervollkommnung, nach Glückseligmachung und Besserung, welche wir bei Leibniz vorfinden, ohne den genannten wichtigen Gedanken, d. h. ohne die Möglichkeit der Einwirkung auf das menschliche Wollen und Handeln, also ohne die Macht des Menschen sein Wollen im voraus regulieren zu können, als unbegreiflich und unausführbar, aber mit und durch diesen Gedanken sind sie etwas Selbstverständliches.

Machen wir uns das klar. Für Leibniz ist die menschliche Seele, wie jede Monade, immerwährend tätig; die Ruhe ist nur Schein, das Gleichgewicht unmöglich. Diese Tätigkeit bei scheinbarer Ruhe besteht nur darin und kommt daher, dass unsere Natur stets daraufhin arbeitet, sich von Hemmungen zu befreien und sich in einen angenehmeren Zustand zu versetzen, und dass wir unmerklich, unbewusst, ohne daran zu denken, von Unlust- zu Lustgefühlen überzugehen suchen.[2] Es liegt also in der Natur des

[1] Leibniz, Kl. phil. Schriften S. 272. Vgl. dazu auch Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt S. 187 f.

[2] Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Schaarschmidt. S. 179.

Digitized by Google

Menschen, auf das Lustvolle und Angenehme auszugehen, auf das Glück und das Vollkommene hinzuarbeiten. Dieses in den unbewussten Perzeptionen und dunkeln Wahrnehmungen wurzelnde Streben nach Glück, diese aus den unbewussten Elementen oder Rudimenten der Unlust resultierende Begehrung geht nun nicht so sehr auf das wahre, bleibende Glück, als vielmehr auf die vergängliche Lust aus, denn sie hat nicht die Zukunft, sondern nur die Gegenwart im Auge.[1] Und weil eben diese Begehrungen so blind sind, nur die Gegenwart im Auge behalten, auf die augenblickliche Lust gerade losgehen, so können sie uns auch zum Unglück führen, in den Abgrund des Elends stürzen, wenn sie nicht rechtzeitig reguliert, in die richtigen Bahnen eingelenkt werden, wenn wir also nicht im stande wären, durch Gewohnheit und Uebung, durch Vorsatz und Entschluss uns soweit zu bringen, dass wir erst überlegen und dann handeln und zwar so handeln, wie uns die Vernunft gebietet.[2] Wir könnten das aber nicht tun, könnten unsere Triebe nicht zähmen, unsere Begehrungen nicht regulieren, sie nicht von der gegenwärtigen Lust abwenden und auf ein zukünftiges, grösseres Gut, das uns zum wahren Glück zu führen vermag, richten, wenn wir nicht die Macht über unser zukünftiges Wollen hätten. Die Natur gibt uns zwar in dem Suchen der Lust und Fliehen der Unlust, in dem Erstreben des uns Nützlichen und Vermeiden des uns Schädlichen ein wertvolles Hülfsmittel zur Vervollkommnung und Glückseligmachung des Menschen; wir sahen aber, wie dies auch in das Gegenteil umschlagen, wie das jetzt von uns als Lust Empfundene uns die grösste Unlust bereiten, wie das uns als nützlich Erscheinende zu unserem grössten Schaden werden kann, falls wir nämlich die menschliche Natur sich selbst überlassen, falls wir also in ihren Gang nicht dirigierend eingreifen.[3] Statt nun dieses natürliche Suchen und erstreben der Lust in einen krassen Hedonismus ausarten zu lassen, können wir und sollen wir es dazu gebrauchen, dass daraus ein Erstreben der erleuchteten Lust, des wahren Glücks, der Glückseligkeit werde, dass es somit uns nicht zu unserer Ausartung, sondern zu unserer Vervollkommnung gereiche. Und wir können dies tun, weil wir eben die Möglichkeit und die Macht besitzen, unserem Wollen eine bestimmte Richtung zu geben.

[1] Ebenda, S. 178. — [2] Ebenda, S. 179. — [3] Leibnitii Opera philosophica. S. 672.

Digitized by Google

Dieses Richtunggeben des Wollens geschieht nun bei Leibniz auf dem Wege der Aufklärung des Menschen, der Klar- und Deutlichmachung seiner Vorstellungen. Der aufgeklärte Mensch ist zugleich auch der vollkommene; wer deutlich das Gute erkannt hat, der tut es auch, und wer weise und tugendhaft ist, der ist auch glückselig. So verschlingen sich bei Leibniz ineinander und bedingen sich einander Aufgeklärtheit und Tugendhaftigkeit, Vollkommenheit und Glückseligkeit;[1] so geht mit der Aufklärung die Vervollkommnung Hand in Hand; so wird durch die Klar- und Deutlichmachung der Vorstellungen, durch die Ausbildung des menschlichen Verstandes auch der Charakter des Menschen gebildet, und dieser selbst erzogen.

Drittes Kapitel.

Schopenhauers mechanischer Willensdeterminismus und die Erziehungsmöglichkeit.

I.

Wie bei Spinoza und Leibniz, so spielt auch bei Schopenhauer das Kausalitätsgesetz eine entscheidende Rolle. Aber während für Spinoza die Kausalität vorzugsweise das Gesetz war, nach welchem die Substanz sich entfaltete, die Weltdinge aus der Gottheit oder ihren Attributen folgten, für ihn also als das Weltgesetz par excellence und nur daneben noch als die ursächliche Verknüpfung der Erscheinungen in der empirischen Welt galt, ist sie für Schopenhauer nur noch dieses letztere: die Kausalität ist ihm nicht das Gesetz, wonach das Ding an sich wirkt und aus sich heraus die Erscheinungswelt erschaft, sondern sie ist für ihn mit Leibniz und noch mehr mit Kant die Verstandeskategorie, durch die unser Verstand Ordnung in die nun einmal geschaffene Erscheinungswelt bringt; sie gilt also nicht — um mit Kant zu sprechen — von den Dingen an sich, sondern nur von deren Erscheinungen, nicht — mit der älteren Terminologie zu sprechen — von den Substanzen, sondern nur von deren Accidentien. Und während Leibniz neben und über

[1] Ebenda.

Digitized by Google

dem Satz vom zureichenden Grunde auch andere Prinzipien gelten liess und Kant neben der Verstandeskategorie der Kausalität noch elf andere aufstellte, so ist der Satz vom zureichenden Grunde bei Schopenhauer das allein gültige Erklärungsprinzip für die Tatsachen der Erscheinungswelt,[1] ist die Kausalität im weiteren Sinne für ihn nicht eine Kategorie unter den andern, sondern *die* Kategorie, sie ist ihm die Kardinalkategorie. Spinoza gegenüber steht also Schopenhauer auf dem Standpunkt, dass die Kausalität nicht das Gesetz der Wirksamkeit der Substanz ist, sondern dass sie nur die Form unseres Verstandes ausmacht, nach welcher dieser die Verbindung unter unseren Vorstellungen herstellt und dadurch Ordnung in unsere Vorstellungswelt, in die Erscheinungswelt bringt oder überhaupt diese erst möglich macht.[2] Und Leibniz, mehr noch aber Kant gegenüber vertritt Schopenhauer die Einzigkeit und Alleingültigkeit der Kategorie der Kausalität, und dem letzteren gegenüber versteigt er sich sogar zu dem Ausspruche, dass das «Kausalitätsgesetz die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes ist, und die übrigen elf Kategorien nur blinde Fenster sind.»[3]

Und wie Schopenhauer der Kategorientafel Kants die Kategorie der Kausalität entnimmt und sie zur Kardinalkategorie umstempelt, die andern elf aber zum Fenster hinauswirft,[4] so macht er sich auch noch eine andere Errungenschaft der Kant'schen Philosophie zu eigen, nämlich die «Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich» (nach Schopenhauer das grösste Verdienst Kants).[5] Diese grundlegende Unterscheidung Kants modifiziert nun Schopenhauer insofern, als er erstens die Erscheinungswelt zu einer reinen Vorstellungswelt macht und zweitens das Ding an sich, das bei Kant ein X, ein Unbekanntes war, als den Willen erkennt, und so kommt er zu dem Grundgedanken seiner Philosophie: die Welt ist einerseits meine Vorstellung, andererseits mein Wille.[6] Hier haben wir es nun lediglich mit dem ersteren, mit der Welt als Vorstellung, mit der Erscheinungswelt zu tun und nicht mit dem letzteren, mit der Welt als Wille, mit der Welt der Dinge an sich. Denn nur in der Erscheinungswelt gelten unsere Anschauungs- und Erkenntnisformen, nur hier hat der Satz vom zureichenden Grunde, die Haupt-

[1] Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in 6 Bänden. Herausgegeben von Ed. Grisebach. Bd. I, S. 644; Bd. III, S. 173. — [2] Bd. III, S. 40. — [3] Bd. I, S. 570. — [4] Bd. I, S. 572. — [5] Bd. I, S. 534. — [6] Bd. I, S. 35 f.

Digitized by Google

kategorie unseres Verstandes, Gültigkeit, und daher fühlen wir uns nur in dieser durch die Grundfunktionen unseres Verstandes geschaffenen Welt der Vorstellungen sicher und heimisch. Die Welt der Dinge an sich dagegen, deren Wesen nach Kant unbekannt und unerkennbar ist, nach Schopenhauer durch ein unmittelbares, von unserer Verstandes- und Vernunfterkenntnis ganz verschiedenes und von den Formen derselben unabhängiges Erkennen, durch eine vage Intuition also zu erfassen ist, — diese auf intuitivem Wege erkannte Welt kann uns nun bei unserer Betrachtung ganz kalt lassen. Denn wir Menschen sind nun einmal durch unsere Auffassungs- und Erkenntnisformen, durch die Beschaffenheit unseres Intellekts in dieser Welt der Erscheinungen, die das Werk unseres Bewusstseins ist, eingeschlossen, und es kann uns daher wenig kümmern, was hinter dieser Welt noch steckt, da wir es doch mit den Mitteln, die uns der Intellekt an die Hand gibt, nicht zu erkennen vermögen. Dies hatte auch Schopenhauer ganz richtig erkannt, wenn er Kant als ein Hauptverdienst nachrühmt, die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich vollzogen zu haben, und zwar «auf Grund der Nachweisung, dass zwischen den Dingen und uns immer noch der *Intellekt* steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können.» [1]

Derselbe Intellekt aber, der uns einerseits die Erkenntnis des Ansichs der Welt versperrt, macht uns andererseits vermöge der ihm eigenen Anschauungs- und Erkenntnisformen, mittelst seiner Grundfunktion, des Satzes vom zureichenden Grunde, die uns umgebende sichtbare Welt als Erscheinungs-, als Vorstellungswelt möglich. Die Erscheinungswelt ist also das Werk des menschlichen Intellekts, sie ist ein Komplex von Vorstellungen; und diese so zu einem Komplex verbundenen Vorstellungen bilden aber nicht ein zusammenhangloses Ganzes, dessen einzelne Teile in keinerlei Beziehung zu einander stehen, sondern sie stehen in einem inneren Zusammenhang, sie beziehen sich notwendig auf einander, sie bilden nicht ein Konglomerat, sondern ein notwendig zusammenhängendes System. Die Welt ist demnach nicht ein Konglomerat, sondern ein System von Vorstellungen, in welchem Ordnung und Zusammenhang herrscht, in welchem also die einzelnen Teile in festen und notwendigen Beziehungen zu einander stehen. Das nun,

[1] Bd. I, S. 534, vgl. auch S. 554.

Digitized by Google

wodurch wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Vorstellungen bringen. wodurch wir die Beziehungen unter denselben schaffen, ist der Satz vom zureichenden Grunde, die Kardinalkategorie unseres Verstandes. Er besagt, «dass alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmässigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann.»[1] Damit etwas für uns Objekt, Vorstellung werden kann, muss es in einer gesetzmässigen Verbindung mit anderen Objekten, d. h. Vorstellungen, stehen. Also nur in einer solchen Verbindung können wir Vorstellungen haben, und nur in ihrem notwendigen Bezogensein auf einander machen sie für uns auch die Welt aus.

Diese durch die Grundfunktion unseres Verstandes geschaffene gesetzmässige Verbindung, dieser notwendige Zusammenhang aller unserer Vorstellungen, d. h. aller unserer Erkenntnisobjekte, besteht aber nur der allgemeinen Form nach, drückt nur die Allgemeinheit aus und nicht das Besondere, denn dieses ist verschieden, d. h. Gruppen von Vorstellungen weisen Beziehungen und Verbindungen auf, welche verschieden von denen sind, die wir bei anderen Gruppen vorfinden, unsere Vorstellungen, wenn schon sie im allgemeinen ein zusammenhängendes Ganzes bilden, sondern sich also im einzelnen doch in Gruppen, welche sich durch eigenartige Vorstellungsverbindungen unterscheiden. Schopenhauer unterscheidet vier solche Gruppen oder Klassen von Vorstellungen, und in jeder einzelnen derselben betätigt sich unsere Grundfunktion, der Satz vom zureichenden Grunde, dessen Gültigkeit ja für alle unantastbar ist, auch in einer anderen Form. Die Grundfunktion bleibt dieselbe, nur dass deren Form der Betätigung in jeder Klasse von Vorstellungen eine andere wird: der Satz vom zureichenden Grunde wechselt nur den Ausdruck, nimmt nur eine andere Gestaltung an, je nach dem er sich in dieser oder jener Vorstellungsklasse betätigt.[2] Für die vier verschiedenen Vorstellungsklassen haben wir daher auch vier verschiedene Formen, vier Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde: diese sind: der Grund des Seins, des Werdens, des Handelns und des Erkennens.[3]

[1] Bd. III, S. 40. — [2] Bd. III, S. 40. — [3] Bd. III, S. 167 f.

Digitized by Google

Wir haben uns nun ausschliesslich mit der dritten Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, mit dem Grunde des Handelns, mit dem Gesetz der Motivation zu befassen. Hier haben wir also nicht zu untersuchen, wie der Satz vom zureichendem Grunde in den reinen Anschauungen Raum und Zeit sich als Seinsgrund geltend macht, auch nicht, oder höchstens soweit es mit unserem Problem im Zusammenhang steht, wie er als Grund des Werdens die gesamte äussere Natur beherrscht und ausserdem noch das Zustandekommen der anschaulichen empirischen Vorstellungen bedingt, und endlich auch nicht wie er als Erkenntnisgrund bei unserer Urteilsbildung das Wahrheitskriterium abgibt, sondern nur wie er als Gesetz der Motivation, als innere Kausalität unser Handeln regelt.

Wenn der Grund des Werdens als äussere Kausalität vornehmlich für alle äusseren Veränderungen gilt und unter ihnen die Verknüpfung von Ursache und Wirkung stiftet, so gilt der Grund des Handelns als innere Kausalität ausschliesslich für die Veränderungen in unserem Innenleben und zwar nur für die, welche unser Handeln betreffen, und bringt sie zu einander in dem Verhältnis von Motiv und Handlung, Zweck und Mittel. Das Motiv ist hier der zureichende Grund und die Handlung die Folge aus diesem Grunde. Und wie nach dem Grund des Werdens jede Veränderung als eine regelmässig und notwendig erfolgende Wirkung einer vorhergehenden, nach einer Regel bestimmten Veränderung, Ursache genannt, eintritt, und die Kausalität nichts weiter ist als diese Regelmässigkeit und Notwendigkeit in dem Eintreffen der Veränderungen, so ist auch nach dem Grund des Handelns jede Handlung als eine Veränderung die notwendige und unausbleibliche Folge einer anderen Veränderung als Ursache, die wir Motiv nennen. Denn, sagt Schopenhauer, das Kausalitätsgesetz gilt, unter welcher Form es auch sei, allgemein und unbedingt in der ganzen Erscheinungswelt. Es verliert also nichts von seiner Strenge und Notwendigkeit, von seiner Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit, dadurch dass es seine Eigenart wechselt, d. h. dass die Gründe nicht überall dieselben sind, sondern unter verschiedener Form auftreten, in der anorganischen Welt als Ursache im engsten Sinne, in der organischen als Reiz und in der animalischen als Motiv. Und deshalb verliert die Kausalität nichts von ihrer Strenge und Sicherheit trotz ihrer verschiedenen Formen, die sie annimmt, weil, wie die Ursache im engsten Sinne und der Reiz, auch das Motiv

Digitized by Google

den zureichenden Grund abgibt, der ebenso sicher und notwendig die Handlung herbeiführt, wie jede Ursache in der anorganischen oder organischen Natur ihre notwendige Wirkung hat. «Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Notwendigkeit, die alle Ursachen herbeiführen». [1] Und «der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar bloss die Folge des Grades der *Empfänglichkeit* der Wesen: je grösser diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung sein: der Stein muss gestossen werden: der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Notwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist bloss die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellekt ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist.» [2]

Der Unterschied zwischen der mechanischen Ursache und dem Motiv besteht also nur in der Art und Weise des Reagierens der Wesen, auf die sie wirken. Die innere Kausalität unterscheidet sich von der äussern bloss der Form nach, nur dadurch, dass das Motiv als Vorstellung, Begriff oder Urteil sich im menschlichen Intellekt vorfindet und so von innen heraus die Handlung verursacht: aber nichtsdestoweniger erfolgt diese Handlung mit derselben Notwendigkeit, «wie das Rollen der gestossenen Kugel». [3] Demnach sind unsere Handlungen notwendige, und zwar mechanisch notwendige Folgen aus den Motiven, den Beweggründen, die sie verursachen. Dem Satze vom zureichenden Grunde zufolge ist ja bei Schopenhauer alles bedingt und bestimmt, steht alles in einer gesetzmässigen Verbindung mit einander, und die Willenshandlungen des Menschen machen davon keine Ausnahme, sie sind durchgängig kausal bedingt und determiniert. Der Willensdeterminismus ist also durch diesen Satz begründet. Aber dadurch, dass Schopenhauer den Unterschied zwischen dem Satz des Werdens und dem des Handelns in nichts anderem sieht, als darin, dass wir bei dem Erfolgen der Willenshandlung «gleichsam hinter den Koulissen» stehen und das Geheimnis erfahren, «wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt», und er so zu dem Satze kommt: «Die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen», [4] gibt er seinem Willensdeterminismus eine schärfere Prägung: er wird zum mechanischen Determinismus. Diese scharfe Prägung des Willens-

[1] Bd. III, S. 62. — [2] Bd. III, S. 61. — [3] Bd. III, S. 61. — [4] Bd. III, S. 163.

Digitized by Google

determinismus Schopenhauers kommt zum Ausdruck in dem Gleichnis, dass die Handlung ohne Motiv so undenkbar sei, «wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoss oder Zug»,[1] noch schärfer aber in dem schon oben erwähnten, dass unser «Tun mit der Notwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestossenen Kugel.» Die Willenshandlungen erfolgen also ebenso mechanisch wie die Körperbewegungen, wie überhaupt alles Geschehen in der Natur. Und es ändert nichts daran, dass dort die zureichenden Gründe Motive heissen, also Vorstellungen Begriffe, u. s. w. sind, hier aber Druck und Stoss, also rein mechanische Ursachen, ferner physikalische, chemische u. s. f.

Aber trotzdem unterscheidet Schopenhauer wie einen besondern Grund des Handels als eigenartige Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde im Bereich der Willenshandlungen, so auch im Zusammenhang damit eine besondere, moralische Notwendigkeit. Diese besagt, dass «jeder Mensch, auch jedes Tier, nach eingetretenem Motiv die Handlung vollziehen muss, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäss ist, und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede Wirkung einer Ursache, erfolgt; wenn sie gleich nicht so leicht, wie jede andere, vorherzusagen ist, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollständigen Kenntnis des individuellen, empirischen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnissphäre; als welche zu erforschen ein ander Ding ist, als die Eigenschaften eines Mittelsalzes kennen zu lernen und danach seine Reaktion vorherzusagen.»[2] Hier, in dieser Charakterisierung der moralischen Notwendigkeit tritt aber auch Schopenhauers Auffassung des Willensdeterminismus in eine andere Beleuchtung. Hier bleibt Schopenhauer nicht mehr auf der Kausalverknüpfung zwischen Motiv und Handlung stehen und sagt nicht einfach, dass das Motiv, wie jede Ursache, die Handlung, d. h. die Wirkung mit Notwendigkeit herbeiführt, sondern er geht einen Schritt weiter und zieht den individuellen Charakter mit allen seinen Eigenschaften der Angeborenheit, Unveränderlichkeit u. a. m. herbei, und damit macht er das unausbleibliche und mechanische Erfolgen jeder Willenshandlung bei eingetretenem Motiv noch zu einem prädestinierten. Jetzt ist die Handlung nicht mehr die notwendige Folge eines Motivs, oder eines Kampfes unter mehreren Motiven,

[1] Bd. III, S. 162. — [2] Bd. III. S. 171.

Digitized by Google

sondern es tritt dazu ein anderer Faktor, der ebenso bestimmt, ja, wenn man Schopenhauer beim Wort nehmen will, sogar noch etwas mehr als das Motiv auf das Erfolgen der Handlung wirkt. « Denn, » sagt Schopenhauer, « wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein notwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äussernden allgemeinen *Naturkraft* und der diese Aeusserung hier hervorrufenden einzelnen *Ursache;* gerade so ist jede Tat eines Menschen das notwendige Produkt seines *Charakters* und des eingetretenen *Motivs.* Sind diese Beide gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. » [1]

Indem aber Schopenhauer die Erklärung der menschlichen Handlung aus ihren Motiven allein für ungenügend erklärt und einen zweiten Faktor herbeizieht, nämlich den individuellen Charakter des Menschen als die Naturkraft in ihm, indem er also die rein kausale Erklärung der Handlungen aus den Motiven verlässt und seine Zuflucht zu einer hinter der Kausalreihe stehenden Naturkraft nimmt, verlässt er den sicheren Boden seiner Erkenntnistheorie, gibt die sichere Erkenntnis auf, die wir durch die Grundfunktion unseres Intellekts, den Satz vom zureichenden Grunde, gewinnen und flüchtet sich in die Metaphysik, verfällt in metaphysische Spekulationen. Denn die Naturkräfte jeder Art, die angeborenen und unveränderlichen Charaktere, von denen Schopenhauer spricht, sind alles Dinge, die nicht in die Erscheinung treten, von denen wir keine sichere, auf dem Satze vom zureichenden Grunde fussende Erkenntnis besitzen, die wir also durch unsere Anschauungs- und Erkenntnisformen nicht erkennen können. Und Schopenhauer steht nicht an, sie für die Dinge an sich, oder besser für das Ding an sich zu erklären, also für das, was hinter der Erscheinung steht, und wovon wir keine durch den Satz vom zureichenden Grunde gewonnene Erkenntnis haben können. Selbstverständlich ist Schopenhauer selbst zur Erkenntnis dieses Dinges an sich gelangt: er hat dasselbe auf intuitivem Wege durch unmittelbares Erfassen als den Willen erkannt und damit diesen zum wahren Wesen der Welt gemacht. Die Erscheinungswelt ist nun die Objektivation des Willens, der sichtbar gewordene Wille, der aber als das *ἓν καὶ πᾶν* nicht den unmittelbaren Grund desselben ausmacht, sondern es treten zwischen ihn und seine Objektivationen die Ideen als Zwischenglieder ein. « Ich

[1] Bd. III, S. 435 f.

Digitized by Google

verstehe », sagt Schopenhauer, « unter *Idee* jede bestimmte und feste *Stufe der Objektivation des Willens*, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen oder ihre Musterbilder. »[1] Diese ewigen Formen und Musterbilder der Dinge stehen fest, sind unveränderlich, treten nicht in Zeit und Raum, in das Medium der Individuen ein, sind also nicht dem Prinzip der Individuation unterworfen, sie sind unvergänglich. Solche Ideen, solche Stufen der Objektivation des Willens sind nun die Naturkräfte aller Art, eine solche Idee ist auch der menschliche Charakter, die höchste Stufe der Willensobjektivation.[2] Und als die Idee im Menschen ist der Charakter angeboren und unveränderlich, er ist das Wesen des Menschen, sein Wille. Im Zusammenhang damit nimmt nun Schopenhauer Kants Lehre vom intelligiblen Charakter wieder auf und modelt sie so um, dass er diesen mit dem Ding an sich, mit dem wahren Wesen des Menschen, mit seinem Willen identifiziert. Kant hatte nämlich die Freiheit, für die in der sensiblen Welt kein Platz war, in die intelligible Welt versetzt; der Mensch, der in der Erscheinungswelt in seinem Handeln Naturgesetzen unterworfen ist, ist in der Welt der Dinge an sich imstande, « eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen », ist also frei.[3] Diese Freiheit des Handelns, die nach Kant dem Menschen als Ding an sich, also seinem intelligiblen Charakter zukommt,[4] macht nun Schopenhauer zu einer Freiheit des Seins, indem er nämlich den intelligiblen Charakter als einen ausserzeitlichen, freien Willensakt des Menschen ansieht, durch den dieser sich frei von jeder Bestimmung das Sein und damit ein bestimmtes Wesen gegeben hat. Durch diesen einzigen freien Akt hat der Wille sich entschieden, in die Erscheinung zu treten, damit hat der Mensch ein für allemal sein Wesen bestimmt. In seinem intelligiblen Charakter liegt das Wesen des Menschen, und aus diesem folgt sein Handeln. Der Mensch handelt wie er beschaffen ist. Operari sequitur esse, in dieses scholastische Wort prägt Schopenhauer seine Auffassung. In seinem Charakter, in dem Willen als seinem wahren Wesen trägt also der Mensch als Keim vorgebildet sein ganzes Handeln, sein Tun und Lassen; alle Handlungen des Menschen werden aus seinem Charakter herausgewickelt.

[1] Bd. I, S. 186. — [2] Bd. I, S. 187 ff., 215 f. — [3] Kant, Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe von Kehrbach), S. 430 f. — [4] Ebenda S. 433 f.

Digitized by Google

Zu dieser Herauswickelung bedarf es aber einer Anregung, eines Anreizes, und diesen Anreiz gibt das Motiv ab. Durch das Motiv wird unser Charakter, unser Wille, werden wir zu einer bestimmten Handlung angeregt und determiniert. Aber dass diese bestimmte Handlung erfolgt, hängt nicht so sehr vom Motiv als vielmehr vom Willen ab; denn aus dem Willen, dem Charakter des Menschen folgen seine Handlungen, der Wille drückt diesen den Eichstempel auf.

So spricht Schopenhauer als Metaphysiker. Und als Metaphysiker lässt er die Handlungen des Menschen aus dessen unveränderlichem, intelligiblem Charakter, aus dessen Willen hervorgehen und mindert dadurch die Bedeutung des Motivs als des zureichenden Grundes zu einem blossen Anreiz herab. Damit setzt sich aber Schopenhauer in Widerspruch mit sich selbst. Denn als Erkenntnistheoretiker wies er dem Motiv den Platz des zureichenden Grundes der Handlung zu, was soviel heisst als, dass sobald das Motiv da ist, auch die durch dasselbe bedingte und hervorgerufene Handlung erfolgen muss, und dass diese vollständig und restlos aus jenem — deshalb heisst es ja *zureichender Grund* — erklärt werden kann. Es ist demnach zu der Erklärung der Handlung nichts weiter nötig als das Motiv, aus dem sie hervorgegangen ist. Diese richtige und vor allen Dingen sichere, weil auf den Satz vom zureichenden Grunde sich stützende Erkenntnis stösst nun Schopenhauer durch ein metaphysisches Machtwort um, durch das Dogma vom intelligiblen, unveränderlichen Charakter, vom Willen als dem Dinge an sich im Menschen, das zweifelhaften Ursprungs ist und weder kontrolliert noch irgendwie wissenschaftlich erwiesen werden kann.

Jetzt fragt es sich nun: wem haben wir recht zu geben, dem Erkenntnistheoretiker Schopenhauer oder dem Metaphysiker, was haben wir höher zu halten, die erkenntnistheoretisch festgestellte Wahrheit oder das metaphysische Dogma? Und die Antwort darauf wird ohne Zweifel zu gunsten des Erkenntnistheoretikers Schopenhauer ausfallen. Denn nicht so sehr den Willensmetaphysiker Schopenhauer schätzt man heutzutage als vielmehr den Erkenntnistheoretiker, der Kants Kategorientafel auf die eine einzige Kategorie der Kausalität reduziert und in dieser die Grundfunktion unseres Intellekts, vermöge welcher dieser alles begreift und erklärt, erkannt hat. Haben wir uns aber einmal auf erkenntnistheoretischen Boden gestellt — und wir müssen dies tun, denn wir treiben hier keine Metaphysik — haben wir also mit Schopenhauer die Kausalität als

Digitized by Google

das Erklärungsprinzip aller Erscheinungen erkannt, so haben wir auch die menschlichen Handlungen nach diesem Prinzip zu erklären, woraus sich nun der mechanische Willensdeterminismus ergibt.

II.

Indem wir uns nun auf den rein erkenntnis-theoretischen Standpunkt stellen, dass «all unser Verstehen auf dem Satz vom Grunde beruht,» da «es in der blossen Anwendung desselben besteht,»[1] und diesen uns zur Richtschnur der Betrachtung machen, fällt alles das weg, was dem Satze vom Grunde nicht unterworfen ist, was sich also unserem Verständnis entzieht: es fallen dahin die metaphysischen Dogmen Schopenhauers und zuallererst das Dogma vom intelligiblen Charakter. Damit fällt aber auch die Prädestiniertheit der menschlichen Handlungen dahin, ihre Vorherbestimmtheit durch diesen intelligiblen Charakter. Hierdurch verliert nun der Willensdeterminismus Schopenhauers den Anstrich der Prädestination, der Vorherbestimmung, und bleibt lediglich der mechanische Determinismus, der sich auf den Satz vom zureichenden Grunde, zpeziell auf das Gesetz der Motivation, der inneren Kausalität, gründet. Demnach erfolgt eine Handlung nicht deshalb notwendig, weil der Mensch zu derselben in seinem intelligiblen Charakter prädestiniert sein soll, sondern nur deshalb, weil sie durch ein bestimmtes Motiv, also durch einen zureichenden Grund, mit Notwendigkeit herbeigeführt wird. Das Erfolgen der menschlichen Handlungen ist also nicht ein prädestiniertes, sondern nur ein mechanisch notwendiges, durch das Gesetz der Motivation bedingtes und geregeltes.

Unsere Aufgabe ist nun zu untersuchen, ob und in wieweit dieser mechanische Willensdeterminismus Schopenhauers eine Erziehung und Bildung des Willens zulässt, ob also die Ausbildung des Menschen, seine Charakterbildung möglich ist. Die Frage ist: lässt die Notwendigkeit des Erfolgens der menschlichen Handlungen aus ihren Motiven, lässt also der notwendige Kausalzusammenhang zwischen Motiv und Handlung, die starre Gesetzmässigkeit im Erfolgen der letzteren aus den ersteren eine Erziehung des Menschen, d. h. eine Bestimmung und Beeinflussung desselben zur Ausführung

[1] Bd. II, S. 623.

Digitized by Google

gewisser Handlungen, eine Aenderung seiner Sinnesart, zu ? kurz, ist die Charakterbildung möglich?

Auf diese Frage finden wir bei Schopenhauer die brüske Antwort: es gibt keine Charakterbildung, denn der Charakter ist konstant und unveränderlich und daher auch unbildsam; die Erziehung, die sittliche Ausbildung und Veredlung des Menschen ist unmöglich, da sein moralischer Kern, sein wahres Wesen, aus dem alle seine Handlungen folgen und das ihnen das Gepräge der Moralität oder Immoralität leiht, also sein Wille als das Ding an sich im Menschen keiner Einwirkung und Beeinflussung zugänglich ist.[1] Diese dogmatische Behauptung Schopenhauers von der Konstanz und Unveränderlichkeit des Charakters, von der Unmöglichkeit der Erziehung im Sinne einer sittlichen Besserung und Veredlung des Menschen hängt aber eng zusammen, oder besser gesagt, ist eine streng gezogene Konsequenz aus seinem metaphysischen Dogma vom intelligiblen Charakter. Sie wird also von dem Willensmetaphysiker Schopenhauer aufgestellt, sie ist ein metaphysisches Machtwort und keine erkenntnistheoretisch festgestellte und logisch begründete Wahrheit, sie gilt daher auch nicht für die empirische Welt, sondern nur für die Welt der Dinge an sich, für die intelligible Welt. Wenn wir aber Fragen der Erziehung behandeln, wenn wir darüber entscheiden wollen, ob diese möglich oder unmöglich ist, wenn wir also Betrachtungen über vorwiegend praktische Fragen anstellen, so haben wir es ausschliesslich mit der uns empirisch gegebenen Welt, wie sie sich unserem Intellekt darstellt, zu tun und nicht mit der intelligiblen, also mit dem Diesseits und nicht mit dem Jenseits. Deshalb können auch Behauptungen metaphysischen Ursprungs für die Entscheidung der Frage der Erziehungsmöglichkeit nicht in Betracht gezogen werden: sie haben für uns keine bindende Gültigkeit. So dürfen wir uns also durch dieses Machtwort Schopenhauers, das wie ein Donnerschlag alle diejenigen trifft, die fest auf die Macht der Erziehung bauen und die durch sie die Menschheit einer besseren Zukunft entgegen führen zu können glauben, und das von vornherein jede weitere Untersuchung abzuschneiden scheint, nicht beirren lassen, denn es hat als metaphysisches Dogma keine Gültigkeit für die uns gegebene empirische Welt; es kann uns also nicht verhindern, unsere Untersuchung über

[1] Bd. I, S. 473 f.; Bd. II, S. 89; Bd. III, S. 427—437, 631—640.

Digitized by Google

die Erziehungsmöglichkeit im Zusammenhang mit dem Willensdeterminismus Schopenhauers weiterzuführen.

Nun hat Schopenhauer dieselbe Behauptung von der Unveränderlichkeit und daher Unbildsamkeit des Charakters auch unter einer anderen Form aufgestellt: er hat sie als Vererbungstatsache hingestellt, er hat also versucht, sie auch empirisch zu beweisen, sie mit wissenschaftlichen Argumenten zu bekräftigen. In einem besonderen Kapitel über die «Erblichkeit der Eigenschaften»[1] tut Schopenhauer dar, dass, wie durch die Zeugung nicht nur die Gattungs-, sondern auch die individuellen Eigentümlichkeiten der leiblichen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder übergehen, sich auch die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder vererben. Wenn die erstere Annahme die alltägliche Erfahrung lehrt und sie jeder anerkennt, so findet nach Schopenhauer auch die letztere in der Erfahrung ihre Bestätigung: «nur dass diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern teils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und teils aus der Geschichte hervorgeht.»[2] Bevor aber Schopenhauer daran geht, durch Belege aus der eigenen, unmittelbaren Erfahrung wie auch aus der Geschichte, aus dem praktischen Leben wie auch aus der Dichtung seine Annahme von der Vererbbarkeit der geistigen Eigenschaften zu beweisen, sucht er sie von seiner metaphysischen Grunderkenntnis aus, «dass der *Wille* das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen, der *Intellekt* hingegen das Sekundäre, das Adventium, das Accidenz jener Substanz sei,»[3] zu beleuchten. So nimmt es Schopenhauer «wenigstens als wahrscheinlich» an, «dass, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Prinzip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloss empfangendes Prinzip, das Sekundäre, den Intellekt; dass also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter.»[4] Diese seine vorgefasste und durch seine metaphysische Grunderkenntnis ihm «wenigstens als wahrscheinlich» geltende Annahme sucht nun Schopenhauer nachträglich auch durch Beispiele aus der Geschichte und dem praktischen Leben, die er sich meisterhaft zurechtlegt.

[1] Bd. II, S. 607 ff. — [2] Bd. II, S. 608. — [3] Bd. II, S. 607. — [4] Bd. II, S. 608.

Digitized by Google

zu bekräftigen, um so sie als Erfahrungstatsache hinzustellen. Und so kommt er zu der Ueberzeugung, dass der Charakter sich nicht nur unverändert vom Vater auf den Sohn forterbt, sondern dass es derselbe Charakter ist, «also derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Deszendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter lebt,»[1] nur dass ihm in jedem derselben ein anderer Intellekt beigegeben wird, der eben das Erbe der Mutter ausmacht. — Diese eigenartige Vererbungstheorie Schopenhauers, wonach ein und derselbe Charakter vom ersten Stammvater durch alle Generationen hindurch sich unverändert forterbt, steht nun von einer Vererbungstheorie unserer Gegenwart, von der Weismanns nämlich, nicht weit ab. Denn auch das Keimplasma, die Vererbungssubstanz Weismanns, erbt sich unverändert von einer Generation auf die andere fort, nur dass nach dieser Vererbungstheorie der Charakter nicht ausschliesslich vom Vater und der Intellekt von der Mutter, wie es nach Schopenhauer der Fall ist, stammt, sondern dass beides von beiden kommt, dass also das neue Keimplasma zu gleichen Teilen sich aus den Vererbungssubstanzen der beiden Eltern und ihren Determinanten bildet.[2] Wie es aber auch im einzeln aussehen mag, im wesentlichen stimmen diese beiden Theorien darin überein, — und das ist hier die Hauptsache — dass ein gewisses Etwas, heisse es nun Charakter oder Keimplasma, unverändert und unbeeinflusst von Generation zu Generation sich forterbt.[3] — Wie wir aber schon in der Einleitung bemerkten, ist ein Erziehungssystem mit einer solchen Vererbungstheorie unvereinbar, denn sie macht eigentlich jede richtig verstandene Erziehung, jede innere Bildung unmöglich. Und Schopenhauer steht auch nicht an, in diesem Zusammenhang jede Erziehung zu leugnen und führt folgendes aus: «Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer früheren Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur, in

---

[1] Bd. II, S. 621.

[2] Karl Jentsch, a. a. O., S. 59.

[3] Weismann hat aber in letzter Zeit diesen seinen starren Standpunkt in der Vererbungsfrage abgeschwächt, indem er die «Vererbbarkeit gewisser erworbener Eigenschaften», wenn auch in beschränkterem Umfange, eingeräumt hat. Vrgl. Ed. v. Hartmann, Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie. Archiv für systematische Philosophie, IX. Bd. 1903, S. 337.

Digitized by Google

moralischer, wie in intellektueller Hinsicht, zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntnis der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters, als der Geistesfähigkeiten, so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, dass eine wirkliche und gründliche Veredlung des Menschengeschlechts, nicht sowohl von Aussen als von Innen, also nicht sowohl durch die Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte.»[1] Und diese von innen kommende Veredlung des Menschengeschlechts sieht Schopenhauer einzig und allein in der Kastration!?

So weit konnte nur eine von Anfang an falsch angelegte Vererbungstheorie führen, welche nicht etwa auf gesichtetes und geprüftes Tatsachenmaterial sich stützt oder gar auf biologischen Prinzipien sich aufbaut, als vielmehr aus metaphysischen Voraussetzungen gefolgert wird, welche also nicht das sichere Ergebnis einer langen Reihe nach wissenschaftlicher Methode ausgeführter Experimente ist, sondern die Schlussfolgerung von metaphysischen Aufstellungen, die auch deshalb mit diesen stehen und fallen muss. Denn die Beispiele, die Schopenhauer der Geschichte entnimmt, um seine Theorie zu belegen, können nicht ernstlich zum geprüften Tatsachenmaterial gerechnet werden, da einerseits die Aufzeichnungen über geschichtliche Personen, besonders in Bezug auf deren Charaktereigentümlichkeiten und moralische Eigenschaften und deren innere Wandlungen, so unsicher und unzuverlässig sind, was auch Schopenhauer selbst zugibt,[2] dass sie nur mit grösster Vorsicht benutzt werden dürfen; so hat die heutige Geschichtsforschung z. B. über die Persönlichkeit Neros, um das Beispiel aus den vielen herauszuheben, welches Schopenhauer auf Schritt und Tritt erwähnt, ein wesentlich anderes Urteil gefällt:[3] Nero ist nicht von Anfang an das moralische Ungetüm gewesen, wie er sich uns in den letzten Jahren seiner Regierung zeigt, sondern er ist das erst mit der Zeit geworden, ist dazu durch eine Reihe von inneren und äusseren Umständen getrieben worden. Andererseits dürfen überhaupt geschichtliche Aufzeichnungen zu allem anderen benutzt werden, aber nur nicht zur Begründung und Aufrechterhaltung von Theorien, die einem der Geschichte völlig fremden Gebiet angehören, nämlich

[1] Bd. II, S. 619 f. — [2] Bd. II, S. 609. — [3] Vgl. Georg Weber, Allgemeine Weltgeschichte. 2. Aufl. 1883. Bd. IV, S. 183 f.

Digitized by Google

dem rein naturwissenschaftlichen, dem biologischen. Die Vererbung ist eine biologische Erscheinung, und daher darf und kann eine eine Theorie derselben sich nur auf Beweisgründe stützen und aufbauen, welche der Biologie entnommen sind. Die Biologie als Wissenschaft kann aber ohne das Entwicklungsprinzip heutzutage schlechterdings nicht auskommen, sie ist genötigt, jede biologische Erscheinung durch dasselbe zu beleuchten und zu begründen; so gewinnt auch die Vererbung für uns erst dann Bedeutung, wenn wir sie unter dem Gesichtswinkel der Entwicklungstheorie betrachten, wenn wir also in der Vererbung das Mittel sehen, wodurch «die individuell erlangten Vorteile der Rasse zu gute kommen,»[1] wodurch also der Rassenfortschritt erklärt werden kann. Schopenhauer kennt aber weder den Entwicklungsgedanken, wenigstens nicht in der Gestalt, wie man ihn heute versteht,[2] noch nimmt er einen allgemeinen Rassenfortschritt, eine Vervollkommnung der Menschheit an.[3] Sein Pessimismus tritt eben gerade darin am deutlichsten hervor, dass er dem Menschen die Entwicklungsfähigkeit in jeder Hinsicht abspricht, dass er jede Höherentwicklung des Menschengeschlechts und jedes Besserwerden der Menschen leugnet. Dieser Betrachtungsweise war auch die Auffassung der Vererbung als einer Uebertragung ein und desselben Wesens, des unveränderlichen, in allen Generationen sich gleich bleibenden Charakters, vom Vater auf den Sohn angemessen.

Diese Auffassung Schopenhauers von der Vererbung, seine Lehre von der Vererbbarkeit auch der moralischen und geistigen Eigenschaften der Eltern auf ihre Kinder wächst aber überhaupt aus seiner Willenstemaphysik heraus. Schopenhauer hat in seiner Vererbungstheorie nur ein Gegenstück zu seiner Lehre vom intelligiblen Charakter schaffen wollen — ein Gegenstück, das die Lehre

---

[1] J. M. Baldwin, a. a. O. S. 183.

[2] Schopenhauer kennt nämlich auch ein Hervorgehen und Entstehen der höheren Tierformen oder besser Typen, Arten aus den niederen, er nimmt also einen Stufengang in der Natur an, aber dieses Entstehen des Höheren aus dem Niederen ist bei ihm keine allmähliche und stetige Höherentwicklung, sondern ein sprunghaftes und plötzliches Entspringen der höheren Stufen aus den niederen ohne die dazwischen liegenden, allmählichen und das Höhere vorbereitenden Uebergänge. Bd. I, S. 205 f.; Bd. III, S. 253; Bd. V, S. 167 f. Vgl. Volkelt, Arthur Schopenhauer. Sein Leben, seine Lehre, sein Glaube, S. 199.

[3] Bd. I, S. 314; Bd. V, S. 472.

Digitized by Google

von der Unveränderlichkeit des Charakters auch in einer anderen, mehr empirisch wissenschaftlichen Form darbieten soll. Wir haben nun gesehen, dass die Schopenhauersche Vererbungstheorie wie in ihren Ergebnissen so auch in ihrer Begründung nicht weniger als exakt wissenschaftlich ist: in ihrem Ergebnis nicht, weil die durch sie behauptete Unveränderlichkeit und Starrheit des menschlichen Charakters und die daraus folgende Unbildsamkeit und Entwicklungsunfähigkeit des Menschen unserem heutigen wissenschaftlichen Bewusstsein widerstrebt, da wir Heutigen ohne den Entwicklungsgedanken, ohne den Denkbehelf der Variabilität nicht auskommen können; und in ihrer Begründung nicht, weil sie aus einer metaphysischen Erwägung hervorgeht, aus der metaphysischen Grunderkenntnis Schopenhauers, dass der Wille das Radikale, das Wesen an sich im Menschen, der Intellekt aber nur das Sekundäre ist, gefolgert wird. Auch dieser Versuch Schopenhauers, die Unveränderlichkeit und Unbildsamkeit des Charakters als eine durch den Vererbungsprozess bedingte und begründete Tatsache hinzustellen, ist also als missglückt zu betrachten. Die Vererbung ist uns heute keine Uebertragung von einem fest ausgeprägten und unveränderlichen Charakter als dem Dinge an sich vom Vater auf den Sohn, sondern eine Uebertragung der bisherigen Errungenschaften der Vorfahren, soweit dieselben einen Niederschlag im Organismus und besonders im Zentralnervensystem der Eltern gefunden haben, auf die Nachfahren, und zwar werden dieselben nicht als fertige Eigenschaften und Fertigkeiten, sondern nur als Dispositionen zu solchen vererbt. Also nicht Tugenden und Laster sind uns angeboren, sondern wir ererben einerseits in unseren Instinkten die Erfahrungen unserer Vorfahren über das das Leben Fördernde und Hemmende,[1] andererseits aber — was noch wichtiger ist — in unserem Zentralnervensystem mehr oder weniger ausgebildete Assoziationsbahnen. Diese von uns in unserem Organismus angetretene Erbschaft ist aber als ein Produkt langwährender Entwicklung auch dem weiteren Werden unterworfen; sie ist als etwas Gewordenes auch immer werdend. Was wir als Disposition zu irgend einer Funktion ererbt haben, das müssen wir erst entwickeln und zu derselben ausbilden; aber noch mehr: diese ererbte Disposition lässt auch eine weitere Ent-

[1] Vgl. Ludwig Stein, Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. 1904. S. 190 f.

Digitized by Google

wicklung und Ausbildung zu, sie macht es uns möglich, auf Grund ihrer über sie hinauszugehen und so das von uns Ererbte bereichert unsern Nachkommen zu hinterlassen. Und diese Entfaltung und Ausbildung der durch die Vererbung gegebenen Dispositionen zu Funktionen und die Höherbildung dieser ist eben die Aufgabe der Erziehung. Gewiss hat sie an ein Gegebenes anzuknüpfen, aber da dieses Gegebene nichts Starres und Unabänderliches und daher Unbildsames ist, sondern als etwas Lebendiges beweglich und veränderlich, daher auch entwicklungs- und bildungsfähig ist, so kann sie dasselbe bilden und formen.

Die Vererbung schliesst also die Erziehung nicht nur nicht aus, sondern macht sie erst möglich, ja sogar notwendig. Denn wenn wir auf dem Wege der Vererbung die Errungenschaften der früheren Generationen in unserm Organismus prädisponiert bekommen, so müssen wir uns diese Dispositionen, um sie als Funktionen und Fähigkeiten zu besitzen, zu denselben ausbilden; hier muss also die Erziehung einsetzen und das von der Vererbung Gelieferte ausbilden und weiterbilden. Und noch mehr. Ausser dieser Erbschaft, die wir von unsern Vorfahren in unsern Organismus überkommen, gibt es noch eine andere, welche wir ebenso mit unserer Geburt antreten, die aber nicht in den organischen Dispositionen besteht, sondern in den sozialen Einrichtungen, in die wir hineingeboren werden, in den Errungenschaften unserer Vorfahren auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Könnens, in Wissenschaft und Religion, in Literatur und Kunst u. s. f.[1] Es gibt also ausser der organischen Vererbung, wie sich Baldwin ausdrückt, noch eine soziale.[2] Sie bedingen sich einander, und beide bedingen wiederum den Kulturfortschritt der Menschheit. Gibt uns nämlich die soziale Vererbung eine unermessliche Zahl von Kulturwerten und Kulturgütern, von sozialen Errungenschaften auf allen Gebieten der Betätigung des menschlichen Geistes, so gibt uns die organische Vererbung die Möglichkeit an diesen Kulturgütern zu partizipieren. Diese Möglichkeit besteht nun, wie schon erwähnt, in den Dispositionen, die unsere organische Erbschaft ausmachen; aber erst mit ihrer Entfaltung und Ausbildung zu Funktionen befähigen sie uns, die uns durch die soziale Erbschaft zugeführten Errungenschaften

[1] Ebenda, S. 190.

[2] Baldwin, a. a. O. S. 193, 443 f.

Digitized by Google

aufzunehmen und zu verarbeiten. Und damit, mit der Bekanntmachung des Menschen mit den Kulturerrungenschaften der Menschheit und weiter mit seiner Einführung in die Kulturgemeinschaft, so dass er nicht nur aufnehmend, sondern auch selbsttätig sich daran beteiligt, erfüllt nun die Erziehung ihre zweite und höhere Aufgabe. Und dieses geschieht auf dem Wege der Ausbildung unserer Intelligenz, d. h. durch Bildung von Gedankenverbindungen einerseits und von Assoziationsbahnen anderseits. In dieser Bildung besteht aber auch die moralische Erziehung.

Sehen wir nun jetzt zu, ob nicht auch bei Schopenhauer, trotz seiner Leugnung der Bildsamkeit des Charakters, eine derartige moralische Erziehung möglich ist. Schopenhauer ist in seiner Metaphysik monistischer Voluntarist, da ist ihm der Wille als das Ding an sich der Grund der Welt, aus dem alles hervorgeht; in seiner Psychologie ist er aber Dualist, denn derselbe Wille, der als das Primäre im Leben des Menschen sich den Intellekt als den Lohnbedienten geschaffen hat, wird von diesem Intellekt als der Leuchte und dem Lenker seiner Schritte im Leben geführt.[1] Ja Schopenhauer geht soweit, dass er dem Intellekt in seiner Lenker- und Führerrolle ein Uebergewicht über den Willen zuspricht: gar nicht zu reden von dem willenlosen Erkennen, vom künstlerischen Erfassen, vom philosophischen Betrachten, wo der Intellekt sich vollständig vom Willen losreisst, von ihm unabhängig wird, und dadurch sich selbständig dem Willen gegenüber behauptet; auch dadurch, dass zu der anschaulichen Erkenntnis, die wir nach Schopenhauer mit den Tieren teilen, die abstrakte, die Vernunfterkenntnis, die nur den Menschen zukommt, hinzukommt, erhält der menschliche Intellekt ein Uebergewicht über den Willen. Diesen Gedanken drückt Schopenhauer wie folgt aus: «Der letzte Schritt, den die Natur in dieser Hinsicht» (d. h. in der Hervorbringung von immer ausgebildeteren Zentralnervensystemen als den Organen der Intelligenz) «getan hat, ist nun aber unverhältnismässig gross. Denn im Menschen erreicht nicht nur die bis hierher allein vorhandene *anschauende* Vorstellungskraft den höchsten Grad der Vollkommenheit: sondern die *abstrakte* Vorstellung, das Denken, das ist die *Vernunft*, und mit ihr die Besonnenheit, kommt hinzu. Durch diese bedeutende Steigerung des Intellekts, also des sekundären Teiles des Bewusst-

[1] Bd. V, S. 613.

Digitized by Google

seins, erhält derselbe über den primären jetzt in sofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend tätige wird.»[1] Mag auch Schopenhauer in seiner Metaphysik an dem Willen als dem innersten Kern alles Seienden und Lebenden festhalten, in seiner Psychologie muss er dem Intellekt den Vorzug geben. Denn der Wille zum Leben, der ja als blöder und blinder Drang nichts weiter ist als der sich in jedem Lebewesen unbewusst geltend machende Trieb nach Selbsterhaltung, nur verallgemeinert und ins Metaphysische übersetzt und so zum Weltwillen erhoben, dieser Wille zum Leben, dieser Selbsterhaltungstrieb muss sich, wenn er überhaupt seinen Zweck, die Bejahung und Erhaltung des Lebens, erreichen soll, die Führerschaft des Intellekts, des sehenden Teils im Menschen, gefallen lassen. Und dadurch nun, dass der Intellekt als der sehende und erkennende Teil im Menschen den blinden und erkenntnislosen Willen, also den begehrenden Teil in ihm, führt und leitet, ihm als die Leuchte und der Lenker seiner Schritte dient, wird er zum *Ἡγεμονικον*, zum führenden Teil im Leben des Menschen. Diese führende Stellung des Intellekts gegenüber dem blöden Willen bringt Schopenhauer in dem Bilde zum Ausdruck, dass der Wille so tanzen muss, wie der Intellekt ihm aufspielt.[2] So schwingt sich das Sekundäre und Untergeordnete zum Führer und Leiter des Primären auf; der Intellekt wird die führende und leitende Macht[3] wie im geistigen so auch im moralischen Leben des Menschen.

Ich sage nicht nur im geistigen, sondern auch im moralischen Leben des Menschen wird der Intellekt führend; denn der Intellekt hat als das Hegemonikon den Willen nicht nur zu führen, sondern auch zu lenken, nicht nur seine Pfade zu beleuchten, sondern auch ihn zu meistern; er hat zu verhindern, dass «die Heftigkeit des Wollens und Strebens, die Glut der Leidenschaften, das Ungestüm der Affekte, den Menschen nicht irre führe, oder ihn fortreisse zum Unüberlegten, zum Falschen, zum Verderben.»[4] Und gerade hierin tritt die Bedeutung des Intellekts als der führenden Macht im Innenleben des Menschen am deutlichsten hervor. Hier sehen wir, wie der Intellekt dem erkenntnis- und bewusstlosen Willen gegenüber seine führende Stellung behauptet, indem er den Menschen davon abhält, dass er nicht durch die Macht der blinden Leiden-

[1] Volkelt, a. a. O. S. 208. — [2] Bd. II, S. 241. — [3] Volkelt, a. a. O. S. 208. — [4] Bd. V, S. 613.

Digitized by Google

schaften, durch das Toben der Affekte irregeführt, zum Unüberlegten und Falschen hingerissen werde, dass er also nicht dadurch zu Handlungen bestimmt werde, welche ihn ins Verderben, ins Unglück stürzen könnten. Wodurch kann aber der Intellekt den Einfluss der Leidenschaften und Affekte auf das Handeln des Menschen anullieren, um so diesen vor unüberlegten Tun zu bewahren, oder wie kommt es überhaupt, dass der Intellekt das Handeln des Menschen regeln, seine Handlungen bestimmen kann? Die Antwort hierauf liegt nach den bisherigen Ausführungen über den Willensdeterminismus Schopenhauers ganz klar vor uns. Sie ist in der Auffassung desselben als eines kausalnotwendigen Zusammenhangs zwischen Motiv und Handlung deutlich vorgezeichnet. Sie lautet nämlich, dass, wenn die Handlungen nach dem Grund des Handelns notwendige Folgen aus den Motiven als ihren zureichenden Gründen sind, sie auch durch diese bestimmbar sind. Und da der Intellekt das Medium der Motive ist, also die Beweggründe des Handelns abgibt, so hat er auch dadurch die Gewalt über das Handeln, er kann es durch die Motive, die nichts weiter sind als anschauliche oder abstrakte Vorstellungen, also Verstandes- oder Vernunfterkenntnisse, bestimmen und regeln. Und in diesem Sinne gibt es auch bei Schopenhauer eine moralische Bildung, eine Erziehung. Sie wird ermöglicht durch die führende Stellung, die Schopenhauer, im Zusammenhang mit seinem Willensdeterminismus, dem Intellekt in unserem Innenleben zuspricht. Selbstverständlich verstehen wir hier unter Schopenhauers Willensdeterminismus nicht seinen Prädeterminismus, — diesen haben wir als eine metaphysische Aufstellung, die als solche keinen Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erheben kann, aus unserer Betrachtung ausgeschieden, ausserdem haben wir ihn, sofern er als eine Konsequenz aus der Vererbungstheorie Schopenhauers erschien, widerlegt — sondern seinen sich auf dem Satz vom Grunde aufbauenden Determinismus. Diesem zufolge erfolgt jede Handlung unausbleiblich und notwendig aus dem Motiv als dem zureichenden Grunde des Handelns. Und dass Schopenhauer diese Notwendigkeit des Erfolgens der Handlungen aus ihren Motiven der Notwendigkeit, mit der das Rollen der gestossenen Kugel erfolgt, gleich setzt, also die moralische mit der mechanischen identifiziert, ändert nichts an der Tatsache, dass dieser, wenn auch mechanische Willensdeterminismus die Erziehbarkeit des Menschen möglich macht, und zwar dadurch, dass er die

Digitized by Google

Bestimmbarkeit des menschlichen Handelns durch Motive voraus- und durchsetzt. Denn diese Motive, also unsere Erkenntnisse, sind nach Schopenhauer der Berichtigung und Bereicherung unterworfen: der Intellekt als das Medium derselben kann gebildet und vervollkommnet werden; Schopenhauer sagt ausdrücklich, dass der Intellekt «grosser Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist.»[1] Und dadurch nun, dass die Motive unseres Handelns unsere Vorstellungen sind, also aus unserem Intellekt stammen, dieser aber einer weitgehenden Ausbildung und Vervollkommnung fähig ist, und ferner dadurch, dass der Intellekt als der sehende Teil in uns alles Triebartige und Instinktmässige, alle dunkeln und blinden Regungen in unserm Innern zu lenken und zu meistern vermag, also die Gewalt über sie hat, und zwar weil er als das Medium der Motive unser Handeln bestimmen, ihm eine andere Richtung geben kann, ist auch die Erziehung des Menschen möglich. Denn kann ich die Vorstellungen als die Motive des Handelns ausbilden, so bestimme ich dadurch die Handlungen, die mit Notwendigkeit aus diesen Motiven erfolgen; kann ich also die Ausbildung der Vorstellungen, der Erkenntnisse, des Intellekts des Menschen beeinflussen oder bestimmen, so kann ich dadurch auch sein Handeln bestimmen und gestalten. Die moralische Bildung, die Bestimmung und Gestaltung des Handelns des Menschen geht demnach Hand in Hand mit seiner intellektuellen Ausbildung. Und die Möglichkeit derselben ist bei Schopenhauer dadurch gegeben, dass erstens sein Willensdeterminismus die Bestimmbarkeit des menschlichen Handelns durch die Motive, also durch die Vorstellungen oder Gedanken postuliert, und dass zweitens im Zusammenhang damit seine Psychologie eine Voranstellung des Intellektuellen, des Erkennenden im Innenleben des Menschen aufweist. Oder wenn wir beides zusammenfassen, können wir sagen, dass die Erziehung bei Schopenhauer dadurch möglich ist, dass seinem Willensdeterminismus zufolge die Handlung durch ein Motiv, das ein intellektuelles Element ist, bedingt und bestimmt wird. Deshalb musste auch Schopenhauer trotz seiner Geringschätzung aller Bildung und besonders der moralischen, was ja mit seinem metaphysischen Dogma vom intelligiblen Charakter und dessen Unveränderlichkeit zusammenhängt, wörtlich erklären, dass man durch Erziehung «das Handeln umgestalten»[2] kann. Und

[1] Bd. II, S. 239. — [2] Bd. III, S. 637.

Digitized by Google

wenn er hinzufügt, «nicht aber das eigentliche Wollen,»[1] so ist dies eine Konzession, die er seinem starken «metaphysischen Bedürfnis» macht. Denn seine Erkenntnistheorie kennt kein eigentliches Wollen, sondern nur ein Handeln, welches durch Motive bedingt und determiniert ist und folglich auch umgestaltet werden kann.

Schlusswort.

Es lag uns ob zu untersuchen, ob mit dem Willensdeterminismus, und zwar mit den deterministischen Willenslehren von Spinoza, Leibniz und Schopenhauer, die Erziehung, die Willens- und Charakterbildung möglich und vereinbar ist. Die Antwort darauf ist bejahend ausgefallen.

In dieser bejahenden Beantwortung der Frage nach der Erziehungsmöglichkeit ist aber nicht nur die Antwort auf die Frage, *ob* die Erziehung möglich ist, sondern auch, *wie* sie möglich ist, mit enthalten. Denn wenn die deterministischen Lehren Spinozas, Leibnizens und Schopenhauers die Möglichkeit der Erziehung zulassen, so hängt dies damit zusammen, dass für sie die Bestimmbarkeit des Wollens und Handelns des Menschen durch Motive feststeht. In dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Motive ist aber nicht nur die Möglichkeit der Erziehbarkeit und Bildsamkeit desselben gegeben, sondern zugleich auch die Art und Weise, wie diese Bildung geschehen kann. Steht nämlich einerseits fest, dass der Wille durch Motive bestimmbar ist, und dass die Willenshandlungen die letzten Produkte eines Kampfes von Motiven oder gar die notwendigen Folgen von Motiven als den zureichenden Gründen des Handelns sind, und ist uns andererseits gegeben, dass die Motive, die Bestimmungsgründe des Wollens und die Beweggründe des Handelns, Vorstellungen und Gedanken, also intellektuelle Elemente sind, so geht aus ersterem hervor, *dass* der Wille bildsam, also die Erziehung möglich ist, aus letzterem aber, *wie* der Wille sich bilden, der Mensch sich erziehen lässt. Wissen wir also, dass

[1] Ebenda.

Digitized by Google

die menschlichen Willensentschlüsse und -handlungen durch Gründe verursacht und bedingt werden, dass sie das letzte Ergebnis eines langen Prozesses sind, der sich in unserem Innern unter den Motiven, also unter unseren Vorstellungen, vollzieht, und dass in diesem Kampfe unter den Motiven das stärkste von ihnen stets die Entscheidung herbeiführt, die Handlung determiniert, so ist uns damit zugleich auch der Weg gewiesen, das Mittel gegeben, auf dem und durch das wir das Wollen und Handeln des Menschen bestimmen und umgestalten, sein Tun und Lassen beeinflussen und veredeln können. Wenn nämlich die Motive es sind, aus denen die Wollungen und Handlungen des Menschen resultieren, und wenn die stärksten von ihnen stets den Ausschlag geben, den Menschen zum Handeln bestimmen, die Motive selbst aber nichts weiter sind als Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, wie dies nicht nur von Spinoza und Leibniz, sondern auch von dem ausgesprochenen Voluntaristen Schopenhauer immer wieder betont wird, so ist es klar, dass die Bildung des menschlichen Willens, die Umgestaltung des menschlichen Handelns einzig und allein auf dem Wege der Aufklärung der Motive, d. h. der Ausbildung der Vorstellungen des Menschen, geschehen kann. Damit ist aber auch die Aufgabe der Erziehung vorgezeichnet: sie besteht in der Bildung von Vorstellungen und Gedanken im Menschen, welche als Motive seines Wollens und Handelns zu dienen haben. Besteht sonach die Möglichkeit der Erziehung in der Bestimmbarkeit des Willens, in der Determiniertheit des Handelns durch Motive, und gründet sie sich dadurch auf die Annahme einer durchgängigen Gesetzmässigkeit im Innenleben des Menschen, wie wir diese bei Spinoza in den Assoziationsgesetzen, bei Leibniz und Schopenhauer im Satze vom zureichenden Grunde begründet finden, so besteht die Aufgabe derselben darin, auf Grund dieser in unserem Innenleben obwaltenden Gesetzmässigkeit einerseits in uns Vorstellungen als Beweggründe zur Ausführung von guten Handlungen auszubilden, andererseits aber uns Hemmungsvorstellungen als Gegenmotive zur Unterlassung von schädlichen Handlungen einzusuggerieren.[1]

Damit werden wir nun auf zwei letzte Fragen hinübergeleitet. Ist nämlich die im Ablauf der Innenvorgänge beobachtete Gesetz-

[1] Vgl. Ludwig Stein, Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Tübingen, 1904. S. 61, 241.

Digitized by Google

mässigkeit, d. h. ist das Gesetz- und Regelmässige im Innenleben des Menschen, im Wachsen und Werden seines Innern, im Entstehen und Vergehen seiner Vorstellungen und Gefühle, seiner Stimmungen und Neigungen, im Erfolgen seiner Willensentschlüsse und -handlungen das, worauf sich die Erziehung und Bildung gründet und aufbaut, so ist diese darin auf die Psychologie als die Wissenschaft von den Gesetzen der inneren Entwicklung des Menschen angewiesen, und mit Recht ist daher auch die Erziehungslehre, was den Gang der Erziehung oder ihre Methode betrifft, als angewandte Psychologie bezeichnet worden.[1] Das ist die Frage nach der Möglichkeit und dem Gang der Erziehung, und hierin hat sich dieselbe an die Psychologie zu halten und mit ihr Hand in Hand zu gehen. Ist uns aber einmal die Möglichkeit der Erziehung erwiesen, und haben wir den Gang derselben ermittelt, wissen wir also, dass auf dem Wege der Ausbildung und Aufklärung der Vorstellungen des Menschen als der Motive seines Handelns auch dieses beeinflusst und umgestaltet werden kann, dass der Mensch dadurch bestimmt wird, gewisse Handlungen auszuführen und andere wieder zu unterlassen, so erhebt sich nun die andere Frage, welches die Motive sind, die wir im Menschen auszubilden oder ihm einzusuggerieren haben, und die ihn einerseits zum Handeln bestimmen, andererseits aber als Hemmungsmotive ihn davon abhalten sollen, oder besser, welches diese Handlungen sind, zu deren Ausführung oder Unterlassung der Mensch durch Erziehung und Bildung, durch Aufklärung seiner Motive bestimmt werden soll. Die Antwort auf diese Frage wird nun die Erziehung sich von derjenigen Wissenschaft holen müssen, welche uns darüber Aufschluss gibt, wie wir handeln sollen, welche also Normen für das menschliche Handeln aufstellt, den Menschen Imperative dafür gibt, wie sie in ihrem Zusammenleben und Zusammenwirken handeln und sich verhalten sollen. Und das ist die Ethik, insbesondere die soziale Ethik.[2] Von ihr hat also die Erziehung den Aufschluss darüber zu bekommen, welches die Handlungen sind, zu deren Ausführung oder Unterlassung der Mensch durch Motive bestimmt werden soll. Indem sie uns aber zeigt, welche Handlungen ausgeführt oder unterlassen

[1] Ebenda, S. 330. Vgl. ferner von demselben Verfasser: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903. S. 541.

[2] Ebenda, S. 45.

Digitized by Google

werden sollen, welche von ihnen also gut und nützlich oder schlecht und schädlich sind, hat sie uns zugleich auch die Motive zu geben, durch welche wir den Menschen zur Ausführung der nützlichen und Unterlassung der schädlichen Handlungen bestimmen können. So ist die Erziehung einerseits auf die Psychologie, andererseits aber auf die Ethik angewiesen. Gestützt auf diese beiden Wissenschaften bildet sie einen der wichtigsten Faktoren, die an der Vervollkommnung und Veredlung des Menschengeschlechts tätig sind.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXIX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart.

Schuppe, Wundt und Sigwart als Erkenntnistheoretiker.

Von

Dr. A. Schapira.

Bern
Druck und Verlag von Scheitlin Spring & Cie.
1904.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Historisches 1

Erstes Kapitel:

Die Erkenntnistheorie Schuppes 10

Zweites Kapitel:

Die Erkenntnistheorie Wundts 42

Drittes Kapitel:

Die Erkenntnistheorie Sigwarts 63

Digitized by Google

Historisches.

Der Satz, dass die philosophischen Systeme nicht nur aufeinander, sondern logisch kontinuierlich auseinander folgen, bewährt sich auch an den gegenwärtigen erkenntnistheoretischen Strömungen. Auch der ganz neue Standpunkt Schuppes vereinigt, beim Lichte besehen, viele Elemente früherer Systeme in sich und ist ein notwendiges Produkt der Entwicklung der Probleme, d. h. Stellung und Lösungsversuche der Probleme haben solche Schwierigkeiten und Widersprüche hervorgerufen, dass ein scharfsinniger und origineller Denker, wie Schuppe, sie aufdecken und selbst zu einer neuen Lösung gedrängt werden musste.

Bevor wir nun diese historischen Momente herausgreifen, wollen wir den Grundcharakter der Schuppeschen Richtung wenigstens mit einigen Worten kennzeichnen.

Die drei Denker nun, die wir behandeln werden, gründen oder suchen wenigstens ihre Systeme auf empirisch-wissenschaftliche Tatsachen zu gründen. So ist es Wundt, der die Forderung aufstellt, die Philosophie solle sich von nun an der empirischen Wissenschaften bedienen und sie zu ihrer Grundlage machen; nur wird jeder dieser Denker, je nach seinem Standpunkt, in anderer Weise dieser Forderung gerecht; am eigentümlichsten aber ist die Erfahrungsphilosophie Schuppes.

Schuppe ist bekanntlich Vertreter der immanenten Philosophie und des erkenntnistheoretischen Monismus. Unter „immanenter Philosophie" versteht man diejenige Richtung, welche nur das wissenschaftlich gelten lässt, was unmittelbar gegeben und erfahrbar ist, oder richtiger, was je erfahren und wahrgenommen werden kann, d. h. Gegenstand des Bewusstseins werden kann. Unmittelbar gegeben sind uns nun nur Bewusstseinstatsachen; sie lehnt daher alle

Digitized by Google

Metaphysik und Transcendenz ab. Sie leugnet ebensowohl ein transcendentes, unabhängig vom Bewusstsein selbständig existierendes Objekt, welches niemals Inhalt eines Bewusstseins werden kann, wie auch ein transcendentes Subjekt, und doch will sie nicht Idealismus sein, wenigstens, was Schuppe anbelangt. Hierüber später. Sie verwirft ferner alle sogenannten erkenntnistheoretischen Erklärungen und Deutungen, welche nicht den Charakter des unmittelbar Gegebenen an sich haben, sie will also reine Erfahrungsphilosophie sein. Unter erkenntnistheoretischen Monismus, welcher eine Konsequenz der immanenten Philosophie ist, ist der Standpunkt zu verstehen, welcher Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt, Denken und Sein als ein unzertrennbares Ganzes auffasst, dass nämlich beide ohne einander nicht existieren können. Die nähere Bestimmung dieses Standpunktes können wir nicht vorwegnehmen; aus der spätern Darstellung werden diese Sätze verständlich werden. Wir wenden uns unserer Aufgabe zu.

Die naive Auffassung kennt noch keine Scheidung von Vorstellung und Objekt. Für sie ist Vorstellung und Objekt eins und dasselbe, und jeder Erkenntnisinhalt gilt als objektiv und real; erst später trennt die Reflexion, teils infolge der Erinnerungs- und Phantasiebilder, teils infolge der Widersprüche, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnissen geltend machen, Vorstellung als etwas Subjektives vom Objekt.

Dieser Standpunkt der Reflexion zieht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch und gelangt dann in der neuern Philosophie zur vollständigen Ausbildung. Nur der Ausgangspunkt ist ein verschiedener, bald wird das Subjekt, bald das Objekt in den Vordergrund gerückt, je nach dem Prinzip, von welchem die einzelnen Philosophen ausgehen; das aber haben sie gemeinsam, dass sie die durch die Abstraktion vollzogene Trennung als tatsächlich vorhanden betrachten, ohne sie philosophisch zu begründen. Deshalb fragen sie, wie es möglich ist, dass Subjekt und Objekt zu einander in Beziehung treten können, da beide doch grundverschieden sind von einander und jedes selbständig für sich besteht, mit anderen Worten: wie es möglich ist, dass das Subjekt das Objekt erfasst.

Descartes, mit dem die neue Philosophie beginnt, geht vom Subjekt oder Bewusstsein aus; sein grosses Verdienst ist es, zuerst erkannt zu haben, dass das Denken oder das Ich die sicherste, allen Zweifel ausschliessende Existenz besitzt, denn daraus, dass ich

Digitized by Google

alles bezweifle, folgt offenbar meine, des Zweifelnden, Existenz, weil das Zweifeln ein Akt des Denkens ist: cogito ergo sum!

An diesen Satz knüpft nun Schuppe an. Auch für ihn ist das Bewusstsein der einzige feste Ausgangspunkt; nur die Folgerungen, die er aus diesem Satz zieht, und die Resultate, zu denen er gelangt, sind anderer Art als diejenigen Descartes. Dieser suchte für die Gewissheit des Gedachten, wenn auch von erkenntnistheoretischen Erwägungen ausgehend, doch weitläufige, metaphysische Gründe und findet einen solchen in Gott, dessen Idee als des vollkommensten Wesens eine grössere Realität enthält, als die meines Ich, weshalb ich nicht die Ursache dieser Idee sein kann, denn die Ursache kann nicht kleiner sein, als die Wirkung. So kann ich z. B. die Idee einer Substanz zwar haben, weil ich selbst Substanz bin, jedoch nicht die einer unendlichen und absolut vollkommenen Substanz, da ich endlich und unvollkommen bin. Diese Idee kann daher nur von einer wirklich unendlichen und vollkommenen Substanz in mir hervorgebracht sein. Suchte also Descartes unter Zuhilfenahme des Prinzips des klaren Vorstellens auf diesem Wege ein Kriterium der Gewissheit zu erlangen, d. h. durch die Feststellung der Existenz Gottes als vollkommenstes Wesen, der nicht täuschen kann, so ergibt sich nach der immanenten Philosophie, wie wir bald sehen werden, aus der Zergliederung und Bestimmung des Begriffes Bewusstsein die Gewissheit und Wirklichkeit des Gedachten.

Lockes Interesse ist zwar wesentlich auf das Subjekt, auf die Untersuchung der Natur des Erkennens gerichtet. Gleichwohl geht er vom Stoff aus.

Schon bei Locke macht sich die Entstehung des Immanenzgedankens insofern geltend, als er den Substanzbegriff untersucht und nicht dogmatisch hinnimmt. Er meint, dass der Substanzbegriff dadurch entsteht, dass wir immer einen Komplex von einfachen Ideen verbunden wahrnehmen und uns nicht erklären können, dass diese einfachen Ideen durch sich selbst getragen werden. Wir nehmen daher ein ihnen zu Grunde liegendes Substrat an, durch das sie zusammen gehalten werden, und das wir Substanz nennen. Durch diese psychologische Erklärung für den Ursprung des Substanzbegriffes hat er die Subjektivität dieses Begriffes nachgewiesen und ihn zugleich zersetzt. Trotzdem betrachtet er die Substanz noch als real und ausserhalb des Bewusstseins existierend.

Digitized by Google

Nach ihm beginnt das Denken mit den Affektionen der Seele durch äussere Dinge, und besteht in den Affektionen der Seele selbst (Sensation) und in der Erfassung der Tätigkeit der Seele (Reflexion). Den äussern Dingen aber kommt nur Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Bewegung und Form zu (primäre Qualitäten); und sie erzeugen in uns die Empfindungen oder die sekundären Qualitäten.

Locke wusste wohl, dass kein Beweis für die Existenz dieser Dinge erbracht werden kann; dennoch, meint er, müssen solche Dinge angenommen werden, um die Sensationen zu erklären.

Gegen diese Dinge als Ursache unserer Empfindungen richtet sich nun die Kritik Berkeleys. Er bekämpft zunächst die Lehre von den abstrakten Ideen oder Begriffen. Es ist nur Einbildung, dass wir abstrakte Ideen haben, meint er. In Wirklichkeit stellen wir uns bei einer abstrakten Idee immer, wenn auch noch so dunkel, ein bestimmtes Ding vor; es gibt also keine abstrakte Ausdehnung und keine abstrakten Eigenschaften, und daher kann es auch äussere Dinge, die aus solchen Eigenschaften zusammen gesetzt sind, nicht geben. Wir können nicht einmal den Gedanken eines der sekundären Qualitäten entbehrenden Dinges vollziehen. So kann z. B. von einem Dinge die gewisse Farbe wohl hinweggedacht werden, nicht aber die Farbe überhaupt, weil ein farbloses Ding undenkbar ist: um denkbar zu sein, gehört irgend welche Farbe als unentbehrliches Element zu ihm, ebensogut wie z. B. der Raum. Gegeben sind uns nur Ideen, nicht aber diese Dinge; es müsste daher zuerst die Existenz dieser Dinge bewiesen werden und selbst, wenn ihre Existenz bewiesen wäre, würden sie auch nichts erklären, weil es nicht abzusehen wäre, wie durch die Einwirkung körperlicher Dinge Ideen in der Seele hervorgebracht werden könnten. Endlich ist, meint er, die Annahme solcher Dinge eine contradictio in adjecto, denn indem ich diese Dinge denke, hebe ich doch ihre selbständige Existenz auf. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Berkeley tut also, indem er die transcendenten Objekte leugnet, einen bedeutsamen Schritt zur Immanenz. Allein er vermochte nicht sich von der Transcendenz ganz zu befreien, und er blieb inkonsequent, indem er ein transcendentes Subjekt annahm. Obzwar wir von diesem Subjekt keine Vorstellung haben, so haben wir doch wenigstens einen Begriff von ihm, (some notion [1]) meint

[1]) Berkeley, works, Principles of human Knowledge, Part. 1, Paragr. 27 Edited by Alexander Campbell Fraser.

Digitized by Google

er: das ist aber inkonsequent. Denn hat er das transcendente Objekt u. a. verworfen, weil es nicht gegeben ist. so gilt dies auch vom Subjekt, das ebensowenig gegeben ist wie das Objekt; gegeben ist nur ein Zusammenhang von Ideen in ihrem Aufeinanderbezogensein. Berkeley stellt sich also durch die Setzung dieses Subjekts auf den Boden des substanziellen Seelenbegriffes. welcher das Ich ohne ein Objekt zum Inhalt als eine konkrete Existenz denken lässt, während in Wahrheit seine Denkbarkeit schlechterdings erst durch den Inhalt und nur durch ihn vermittelt und bedingt wird. Denke ich aber den Bewusstseinsinhalt weg. so schwindet auch das Bewusstsein in Nichts, denn der Begriff allein von etwas, ohne dass diesem in concreto etwas entspricht, ist nichts.

Berkeley behält also, indem er das Percipierte vom Percipierenden unterscheidet. den substanziellen Seelenbegriff bei, und dadurch zeigt er eine Befangenheit in der alten transcendenten Denkweise.

Der psychologische Grund dafür, dass Berkeley trotz seiner Leugnung eines transcendenten Objekts ein transcendentes Subjekt doch gelten liess. mag nach unserer Auffassung der gewesen sein, dass wir dieses Subjekt, wenn wir es auch nicht erkennen, so doch kennen, d. h. wir erleben in uns etwas, was in allem Wechsel der Ideen dasselbe bleibt, während wir in den äussern Wahrnehmungen nichts sich Gleichbleibendes erfahren. Dieser Grund birgt aber den Fehler, diesem Idem, das ja etwas ist, aber nur im Verein mit den Bewusstseinsinhalten, sofort die Bedeutung einer Substanz zuzuerteilen.

Hume hat diese Schwierigkeiten eingesehen und daher die Behauptung aufgestellt. nur die sogenannten Objekte oder Vorstellungen besitzen Wirklichkeit, und „Subjekt" sei nichts weiter als ein Name für den Zusammenhang dieser Objekte, anders ausgedrückt: das Subjekt oder die Seele sei nichts weiter, als ein Bündel von Vorstellungen. Hume hat also in rudimentärer Weise den Gedanken der Immanenz ausgesprochen, der bei Schuppe wiederkehrt. wie überhaupt Schuppe vielfach an Hume anknüpft.

Bei Kant verflüchtigt sich endlich das transcendente Objekt zu einem bestimmungslosen Ding an sich. Kant selbst gibt zu, dass das Ding an sich nur ein Gedanke ist, und dass wir die Möglichkeit desselben nicht einsehen können, jedoch sei der Begriff des Dinges an sich nicht widersprechend. Dagegen kann man Kant,

Digitized by Google

ausser den schon von vielen gemachten und später von uns selbst noch zu erhebenden Einwänden, einfach das entgegenhalten: die Tatsache allein, dass ein Begriff nicht widersprechend ist, rechtfertigt noch nicht seine Einführung und Verwendung in ein wissenschaftliches System. Auch der Gottesbegriff ist nicht widersprechend. Man hätte also die Ursache der Empfindung ebensogut in Gott finden können. Warum gerade im Ding an sich? Bedeutet der Begriff des Dinges an sich für uns mehr als der Gottesbegriff? Keineswegs! Das Ding an sich hat weder eine Stelle im Raum noch in der Zeit, weder wirkt es — es soll zwar die Empfindungen in uns bewirken, das ist aber eben der Widerspruch bei Kant nach Jacobis Einwand — noch erleidet es eine Wirkung; damit aber pflegen wir eben das Nichtseiende zu bezeichnen.

Ferner ist es erkenntniskritisch gleichgültig, ob man ein Ding an sich oder das Ich als die Ursache unserer Empfindungen annimmt. Beide sind bestimmungslose und metaphysische Begriffe; und was ist damit gewonnen, dass man nicht das Ich sondern ein Ding an sich setzt? Enthält der Begriff des Dinges an sich etwa ein Merkmal, das ihm den Vorzug vor dem Ich verliehe? Gewiss nicht! Und so sind denn die zwei kurzen Fragen Schuppes, warum die Ursache der Empfindungen gerade im Ding an sich und nicht in Gott oder im Ich gesucht wird, nach unserer Auffassung berechtigt.

Dieses Problem harrt also einer Lösung. Alle möglichen Formen der Dinge an sich haben Schwierigkeiten hervorgerufen; den Idealismus Berkeley's zu acceptieren war unmöglich, weil Berkeley, wie vorhin gesagt, den substanziellen Seelenbegriff, den wir aufgeben müssen, beibehält (bei Fichte ist das Ich zwar ein Tun, ein unendlicher Prozess und kein Sein, doch ist dieses unendliche Tun transcendent und Grund des endlichen Bewusstseins;) es mussten also die Begriffe beider Theorien geprüft werden, was von Schuppe mit grossem Scharfsinn geschehen ist. Aus seiner Kritik ist sein Standpunkt, den er weder als Idealismus noch als Realismus im überlieferten Sinne, sondern als eine Vereinigung beider Theorien durch eine Kritik der Begriffe verstanden wissen will, hervorgegangen.

Daher ist auch die Reihenfolge der Probleme bei ihm eine ganz andere als bei Kant. Hatte Kant die Erkenntnisse a priori, Raum, Zeit etc. in den Vordergrund seiner Untersuchungen gestellt, so liegt Schuppe wesentlich und vorzüglich daran, den Begriff von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, und ihr Verhältnis zu

Digitized by Google

einander festzustellen. Seine Ansichten über die übrigen Probleme ergeben sich mit Notwendigkeit aus seiner Grundauffassung; sie sind untrennbare Glieder seiner ganzen Richtung und Denkweise.

Andererseits sind Wundt, Schuppe und Sigwart in vielem von Kant abhängig. Der Begriff des Denknotwendigen, als Massstab der Objektivität und Wahrheit, wird namentlich von Schuppe und Sigwart beibehalten, wenn auch der Begriff der Objektivität bei jedem eine andere Bedeutung erhält.

Im Allgemeinen charakterisieren sich die gegenwärtigen Strömungen der Erkenntnistheorie zunächst durch ihre Abweichung vom einseitigen Subjektivismus und Apriorismus. Schuppe lehnt den Subjektivismus ab, oder will ihn wenigstens, wie wir bald sehen werden, überwunden haben. Nach ihm sind Raum, Zeit und die Kategorien, wie auch die Empfindungen objektiv. Wundt gelangt zwar zu einem, dem Schuppeschen entgegengesetzten Resultat, nämlich zu einem vom Bewusstsein unabhängig existierenden Objekt und zur Subjektivität der Empfindungen, doch lehnt auch er den Subjektivismus, wenigstens teilweise, ab.

Die Erwägungen, mit welchen Wundt einsetzt, sind in kurzem folgende: der Subjektivismus geht vom Reflexionsstandpunkt aus, welcher alle Vorstellungsinhalte zunächst als subjektiv betrachtet und sucht dann Kriterien für ihre Objektivität. Diese Richtung ist aber, meint Wundt, falsch, denn die Trennung der Vorstellung als etwas Subjektives vom Objekt ist nicht die ursprüngliche naive Auffassung; ursprünglich gilt vielmehr alles als objektiv, weil Vorstellung und Objekt als dasselbe gelten und die Eigenschaft, real zu sein, jedem Erkenntnisinhalte zukommt. Die Trennung ist also nur eine Abstraktion; tatsächlich sind das Denken und sein Objekt immer zusammen, und es gibt kein Denken, das zeitlich früher wäre als das Erkennen, dem zunächst keine Objektivität zukäme. Vielmehr sind es erst die Widersprüche, in welche verschiedene Erkenntnisinhalte geraten, die den Anstoss zur Reflexion, zur Trennung der Vorstellung vom Objekt geben; daher dürfen wir nur dasjenige als subjektiv ansehen, was sich als Schein erweist. Also ist gerade der umgekehrte Weg der richtige. Zunächst wird ganz naiv alles, was mit den Wahrnehmungen anderer übereinstimmt, für objektiv gehalten. Da aber die Sinnestäuschungen damit nicht ausgeschlossen sind, so stellt die Wissenschaft eine Kontrolle an. Sie sammelt wiederholt Wahrnehmungen unter vielfach veränderten Bedingungen und

Digitized by Google

vergleicht sie mit anderen Wahrnehmungen. Erhebliche Bestandteile werden auf diese Weise als subjektiv eliminiert; dasjenige aber, was in aller Wahrnehmung konstant ist, bleibt als objektiv bestehen.

Der Ausgangspunkt ist also das Vorstellungsobjekt mit allen seinen Eigenschaften, die ihm unmittelbar zukommen, und zwar auch mit der Eigenschaft Realität zu besitzen: es müssen sodann die Motive gesucht werden, die uns veranlasst haben, die Merkmale dieses ursprünglichen Vorstellungsobjektes teils zu berichtigen, teils völlig zu eliminieren. Auf diese Weise gelangt man dann zu dem Begriff eines Objekts, das von der Vorstellung zwar verschieden ist, jedoch ihr als Grundlage dient. Nicht Realität zu schaffen, wo keine da ist, sondern Realität zu bewahren, ist die Aufgabe der Wissenschaft; denn hat man einmal der Vorstellung die Realität genommen, so ergeben sich dann keine zwingenden Gründe, die die Objektivität verbürgen könnten; stellt man dem Subjekt das Objekt gegenüber, so ist es unmöglich, von einem zum andern zu gelangen.

Wir können hier nur andeutungsweise diese Methode streifen. Wir werden sie später bei Wundt ausführlicher behandeln.

Was den Apriorismus betrifft, so haben die Lehren Kants und die durch sie hervorgerufenen Schwierigkeiten teils zu Berichtigungen, teils zu Umbiegungen herausgefordert, und Sigwart, Wundt wie auch Schuppe veranlasst, neue Richtungen einzuschlagen (Sigwart stellt einen beschränkten Apriorismus auf). Bei der Behandlung dieser Probleme werden wir die Differenzen wie ihre Stellung zu Kant dartun. Wundts Erkenntnistheorie ist mehr eine psychologische Entwicklung des individuellen Bewusstseins. Er sucht die möglichen Motive aufzuzeigen, die bewirkt haben können, dass man das Vorstellungsobjekt in gewisse Bestandteile zerlegt und ausgesondert hat. Somit ist seine Erkenntnistheorie psychologisch und evolutionistisch.

Ferner verwirft die gegenwärtige Erkenntnistheorie die strenge Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand, wie sie Kant vollzogen hat. Nach Schuppe gibt es, wenigstens im vorgeschrittenen Denken, keine reine Sinnlichkeit. Diese Trennung ist nur eine Abstraktion. Das ist schon in seinem Begriff des Denkens enthalten; denn bei ihm steht das Denken nicht als Form dem Stoff gegenüber, welchen es zu formen hat, sondern wird erst am Stoffe selbst beobachtet. Auch Wundt schliesst sich der Auffassung Schuppes an, indem er sagt, diese Trennung beruhe auf der Annahme von der ursprünglichen Geschiedenheit von Subjekt und Objekt. *In Wirklichkeit gibt*

Digitized by Google

es keinen empirischen Inhalt, der nicht schon irgendwie durch das Denken verarbeitet wäre[1]).

Wir wollen nun zur Behandlung und Vergleichung der Erkenntnistheorien dieser Denker schreiten.

Denken und Sein, Subjekt und Objekt.

Die verschiedenen Versuche, dieses Problem zu lösen, lassen sich in drei Grundansichten zusammenfassen, in den naiven Realismus, subjektiven Idealismus und theoretischen oder kritischen Realismus.

Die erste naive Annahme war die, dass die objektive Welt genau so sei wie wir sie empfinden, nämlich: rot, grün, kalt, warm etc. Der Idealismus dagegen erklärt die Empfindungen als Erzeugnis des Ich und leugnet die Existenz einer Welt ausserhalb desselben. Was den theoretischen Realismus betrifft, so weichen die Ansichten vielfach von einander ab, aber darin stimmen alle Realisten überein, dass es Dinge ausserhalb des Bewusstseins gibt. Wie stellt sich nun die gegenwärtige Erkenntnistheorie zu diesem Problem?

---

[1]) System der Philosophie S. 209/10.

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnistheorie Schuppes.

Die Schuppesche Philosophie kann in einem gewissen Sinne als reine Erfahrungsphilosophie bezeichnet werden. Wohl verstanden. Erfahrungsphilosophie nicht im Sinne des reinen Empirismus, der alle komplizierten Gedankengebilde und Begriffe aus der Erfahrung allein ableitet, vielmehr gibt es nach Schuppe Begriffe, die aus den Sinnesdaten nicht abgeleitet werden können und dem Bewusstsein als solchem angehören. So sind beispielsweise Kausalität und Identität nach ihm, obzwar sie nur am Inhalt erkannt werden und ohne denselben überhaupt nicht denkbar sind, doch nicht aus der Erfahrung allein abzuleiten. (diese Auffassung hat bei ihm einen ganz eigentümlichen Sinn und ist auch in seinem Begriff der Erfahrung enthalten, wie wir bald sehen werden). Nur in dem Sinne ist er Erfahrungsphilosoph, dass er die Forderung aufstellt, zunächst das zu beachten, was wir in uns unmittelbar erfahren und erleben, ohne irgend welche psychologische oder erkenntnistheoretische Erklärungen und Deutungen zu geben; als Tatsache lasse man nur das gelten, dessen wir uns bewusst werden Denn diese Erklärungen enthalten schon Schlüsse aus dem unmittelbar Gegebenen und Wahrgenommenen. Deshalb müssen wir vor allem unsere Aufmerksamkeit auf das unmittelbar Erlebte hinlenken, und er meint, dass die Verwirrung der Begriffe und die Irrtümer, die er in den verschiedenen Erkenntnistheorien aufdeckt, daher stammen, dass sie Reflexionsabstraktionen und Erklärungen für Tatsachen ausgeben.

Es ist, sagt Schuppe, eine Schwäche des menschlichen Verstandes, Elemente und Bestandteile einer Gesamterscheinung herauszuerkennen und auszusondern, die Abstraktion aber nicht ganz durchzuführen und zu glauben, jedes durch die Abstraktion gesonderte Element ohne Mitheranziehung des andern Elementes vorstellen zu können, während in Wahrheit das eine Element die Vorstellbarkeit

Digitized by Google

des andern bedingt und erst möglich macht. So geht es dem Verstand beispielsweise bei Raum und Qualität. Einen leeren Platz vermeinen wir uns noch vorstellen zu können, auch wenn er von Qualitäten nicht erfüllt ist und übersehen dabei, dass dieser angeblich von Qualitäten unerfüllte Raum seinen Charakter als Raum doch erst durch Qualitäten, die ihn begrenzen, erhält, wie Erde, Himmel etc.; wenn wir daher in unserer Vorstellung vom Raumerfüllenden abstrahieren, so handelt es sich nur um eine gewisse Art Raumerfüllendes, nicht aber können wir uns den Raum vorstellen, wenn wir alle denkbaren Qualitäten von ihm entfernen.

Andererseits denken wir uns die Qualität nicht als das, was übrig bleibt, wenn vom Raum abstrahiert wird, sondern nehmen vielmehr heimlich die ganze Anschauung zu Hilfe.

Dasselbe gilt von Stoff und Form. Form ohne Stoff und umgekehrt sind nur abstrakte Momente und keine wirklichen Existenzen, und wenn wir die Form vorstellen, so stellen wir sie gar nicht als solche vor, sondern denken inkonsequenter Weise den Stoff mit.

Eine solche Einheit ist auch das Denken, das uns bekannte wirkliche Denken. Die Reflexion über das Denken erkennt in ihm in derselben Weise Bestandteile heraus, die sich aber nur für die Abstraktion als selbständig darstellen. Diese Bestandteile sind das Denken und sein Inhalt. Dem Denken wurde als Form der ungeformte Stoff gegenüber gestellt, welcher übrig bleiben soll, wenn von der Form abstrahiert wird. Hier macht sich nun wieder die Schwäche der Abstraktion geltend. Man glaubt den Inhalt ohne Form und umgekehrt Form ohne Inhalt denken zu können, während man in Wahrheit bei einem Element das andere heimlich mitdenkt. So meint man z. B. dass, wenn man den Schluss aufhebt, die Prämissen, die unverbundenen Urteile, noch übrig bleiben; hebt man auch die Urteile auf, so bleiben noch die Begriffe übrig; und so mag auch dieser Vorgang dazu geführt haben, Form und Stoff als getrennt zu betrachten. Man könnte nun weiter gehen und auch die Einheit des Begriffes aufheben; es blieben dann noch etwa die einzelnen Merkmale übrig, die jedoch sind wiederum nur begrifflich fixierbar. Uebrigens ist es überhaupt falsch, das Subjekt und Prädikat zum Urteil verbindende, eben dem Subjekt und Prädikat als Form gegenüber zu stellen; vielmehr ist im Subjekt und Prädikat selbst noch Form enthalten, d. i. Denktätigkeiten, Urteile, Schlüsse. Denkt man aber diese bis auf das letzte hinweg, so bleibt nichts

Digitized by Google

mehr übrig, was als reiner Inhalt zu betrachten wäre. Das Verbindende im Schluss und Urteil existiert nicht ausserhalb des Inhalts, sondern wird in ihm mitgedacht.

Formen des Denkens können nur den *einen* verständlichen Sinn haben, dass sie nämlich die spezifische Differenz sind, ohne welche das Denken nur eine Abstraktion bleibt, und welche das Denken zum tatsächlichen Denken macht. So wie der allgemeine Begriff der Ausdehnung erst wirklich wird, wenn er Form und Gestalt annimmt, ebenso verwirklicht und manifestiert sich das Denken eben in diesen Formen, und nur an diesen Formen wird es erkannt. Während also die formale Logik die Form als etwas ansieht, was übrig bleibt, wenn vom Inhalt, also vom gedachten Sein, abstrahiert wird, wird die Form als das betrachtet, was das Denken zu demjenigen, was es in Wirklichkeit ist, macht, d. i. zu einzelnen Gedanken. Es kann jedoch nimmer eine Form übrig bleiben, von welcher der Inhalt weggedacht wird; mit dem Inhalt verschwindet also das Denken. Denn konkretes Denken ist eben Denken von dem und dem Seienden. Deshalb darf bei einer Lehre von den Denkformen der Inhalt nicht vernachlässigt werden, wie die baldige Untersuchung des Begriffes Denken und Sein und ihr Verhältnis zu einander dartun wird.

Wie bereits angedeutet, will Schuppe keine neuen Entdeckungen gemacht haben, sondern unsere Aufmerksamkeit auf Tatsachen des innern Lebens hinlenken, deren wahrer Tatbestand — da sie nicht wie die äussern Objekte der Wahrnehmung fixierbar sind — nicht festgehalten zu werden pflegt.

Das Denken und sein Inhalt können, wie bereits gesagt, nur durch Abstraktion von einander getrennt werden; in Wirklichkeit aber existiert das eine nur in Verbindung mit dem andern. Dies bestätigt sich am Versuche, das gedachte Sein wegzudenken, dann gibt es nicht nur kein tatsächliches Denken mehr, sondern es wird auch begrifflich undenkbar. Denkt man andererseits das Denken hinweg, so fahren nach dem Realismus die Dinge zwar fort zu existieren, aber offenbar doch nur, wenn wir sie als ungedachte Dinge denken. Diese beiden Bestandteile: das Denken und sein Inhalt sind — dies muss ausdrücklich betont werden — nicht identisch und einander schroff entgegengesetzt, dennoch aber ein untrennbares Ganzes; ein Glied setzt das andere voraus, und es ist ein leeres Beginnen, allein aus dem Begriffe eines Be-

Digitized by Google

standteiles etwas zu deduzieren und eine Bestimmung von ihm abzuleiten.

Man fasst in der Regel das Denken als das Erfassen, Ergreifen eines Gegenstandes etc. auf. Diese Bilder schaden nicht, solange man sich dessen bewusst bleibt, dass sie nur Bilder sind. Denkt man sich aber das Erfassen als tatsächliches Verhältnis, etwa wie das Ergreifen eines Gegenstandes durch die Hand, so sind sie geeignet, eine Verwirrung der Begriffe hervorzurufen, indem sie das, was nur bildlich verglichen werden sollte, als tatsächlich gelten lassen. Man kann nämlich die Hand erheben, um einen Gegenstand zu ergreifen, ohne dass er vorhanden wäre; vom Denken gilt dies aber nicht. Denn das Denken ist nicht etwas selbständig Existierendes, welches ein Objekt ergreifen kann, sondern wird schlechterdings erst durch das letztere zur Existenz gebracht; das Denken ohne das Gedachte ist eben unmöglich.

Der Reflexionsstandpunkt setzt die Subjektivität der Empfindungen voraus und behält zugleich den Begriff der objektiven Welt aus der naiven Auffassung bei. Das Verhältnis beider Glieder wird nicht klargelegt, es werden nur ungegründete Bezeichnungen zur Bestimmung des Gegensatzes aufgestellt. Dies sind Bezeichnungen wie subjektiv, objektiv und real. Als subjektiv, als nur dem einzelnen Individium gegeben, gelten die Gefühle, Strebungen, Gedanken und jene Empfindungsinhalte, die dem Ich intermittierend gegeben sind, z. B. Geruch, Geschmack, Schall und Temperatur. Anders verhält es sich bei den Sinnesempfindungen mit räumlichen Elementen, die nicht intermittieren; hier wird der Inhalt als ausserhalb des Ich gesetzt, als das Objektive, Konstante, allen in derselben Weise Zugängliche betrachtet, und auf diese Weise erklärt sich die Uebereinstimmung in unseren Wahrnehmungen.

Aber das „Ausserhalb“ hat doch nur einen Sinn als räumliche Bestimmung, d. h. ausserhalb kann doch nur ein Nebeneinander von zwei Dingen bedeuten, sonst würde es nur eine begriffliche Unterscheidung sein und würde bedeuten, dass das eine Ding in dem andern nicht enthalten oder mit ihm nicht identisch ist; also wird doch das Ich, ausserhalb dessen die objektive Welt ist, räumlich gedacht, mit andern Worten: sobald das Nicht-Ich vom Ich abgegrenzt wird, wird doch das Ich räumlich gedacht, denn eine Grenze fällt eben immer in den Raum.

Als die Trennung der beiden Bestandteile in der Abstraktion vollzogen war, musste, wie vorhin gesagt, die Frage aufgeworfen

Digitized by Google

werden, wie Denken und Objekt zu einander in Beziehung treten. Nun sind unsere Gedanken und Willensakte, wenn wir über sie reflektieren, im Sinne des Objektes, doch wohl auch ein Existierendes, das nicht das Denken selbst ist: warum machen nun diese Objekte keine Schwierigkeiten? Warum wird hier nicht gefragt, wie das Denken sie ergreife? Offenbar darum nicht, weil ihnen von vornherein die Existenz nur im Sinne des Objekts zugesprochen wird, und weil nicht angenommen wird, dass sie auch, wenn sie nicht gedacht werden, existieren. Also kommen diese für das Problem gar nicht in Betracht, sondern es handelt sich bei der Frage nur um eine gewisse Art von Objekten, eben um solche Objekte, deren Existenz von vornherein unbewiesen als ausserhalb des Ich behauptet wird. Die Frage erhebt sich also nur gegen eine unbewiesene Annahme.

Die möglichen Antworten erteilen der Materialismus, der subjektive Idealismus und der theoretische Realismus.

Die materialistische Ansicht, welche das Denken aus der Materie ableiten zu können glaubt, verdient kaum eine Widerlegung. Die Ansicht, welche der Materie das Denken als Funktion oder Eigenschaft beilegt, gerät mit sich selbst in Widerspruch, indem sie die Materie als etwas bestimmt, das eines empfindenden Subjekts bedarf: denn auch der Materialist kann die Materie nur als etwas bestimmen, was riecht, schmeckt etc., damit ist aber das Subjekt eo ipso vorausgesetzt. Der Idealismus Berkeleys hält die Trennung fest und hebt die Schwierigkeit, indem er ein Glied streicht, ohne den Begriff dieses Gliedes und den substanziellen Seelenbegriff zu berichtigen.

Der theoretische Realismus glaubt nun das Problem zu lösen, indem er eine Uebereinstimmung oder Parallelität von Denken und Sein annimmt. Natürlich ist diese durch die Erfahrung nicht festzustellen. Sie erklärt auch nichts. Denn das Entsprechen setzt den ganzen Begriff von Denken und Sein voraus und sobald wir ferner von den Dingen des Realismus nichts wahrnehmen und wissen, ist auch die Annahme, dass einem Eindruck ein x oder ein y entspricht, ohne die leiseste Ahnung davon, wie es beschaffen sei, überhaupt keine Erkenntnis. Deshalb können diese Dinge bloss um des Strebens nach objektiver Erkenntnis willen nicht angenommen werden, da sie dieses Streben nicht befriedigen.

Auch die nur mit den sogenannten primären Qualitäten übereinstimmenden, der sekundären aber entbehrenden Dinge, können

Digitized by Google

nicht angenommen werden, weil die Vorstellung vom leeren Raume nur eine Abstraktion ist. Und Abgrenzung wie Bewegung von Raumteilen ohne jede empfindende Qualität ist nicht nur nicht wirklich, sondern nicht einmal denkbar.

Es wird nun behauptet, nur durch die Annahme solcher Dinge wird uns die Konstanz der Erscheinungen, ihre Gesetzlichkeit und Uebereinstimmung in unserer Wahrnehmung begreiflich. Aber die Gesetzlichkeit dieser wirklichen Dinge kennen wir doch nicht; wir schliessen doch nur aus der Beständigkeit der Erscheinungen auf beständige Dinge und dadurch, dass wir das Bekannte an etwas Unbekanntes anknüpfen, wird weder unsere Erkenntnis erweitert, noch werden uns die Erscheinungen verständlicher.

Eine andere Ansicht meint, den Erscheinungen muss doch etwas zu Grunde liegen. Darunter kann nun, wenn nicht die Verursachung, nur das Verhältnis von Substanz und Accidens gemeint sein: dann wäre aber der Substanzbegriff zuerst zu beweisen, er kann aber nicht durch das „Zugrunde liegen müssen" bewiesen werden, da darunter eben der Substanzbegriff gemeint ist.

Auch die Ansicht, dass Dinge an sich als Ursache unserer Empfindungen angenommen werden müssen, ist nicht stichhaltig, weil eben die Notwendigkeit einer Ursache für unsere Empfindungen in Frage gestellt werden kann; und selbst wenn nach einer Ursache gesucht werden müsste, so wäre nicht abzusehen, warum sie gerade im Ding an sich zu suchen ist, warum nicht in Gott? Warum nicht im Ich? Die Frage nach der Herkunft der Empfindungen ist gleichbedeutend mit der Frage nach der Herkunft alles Daseins, d. h. des bewussten Ich.

Es gibt auch Realisten, die die chemischen Atome für die wirklichen Dinge ausgeben. Allein die Annahme der Atome kann nicht das leisten, was diese Realisten damit beabsichtigen. In dieser Annahme finden nämlich die Erscheinungen ihre Erklärung, indem wir sagen, dass diesen und jenen Veränderungen verschiedene Lagerungen und Gruppierungen von Atomen entsprechen; wie aber diese Atome eine bewusste Empfindung erzeugen können, dies zu erklären vermag die Atomentheorie nicht.

Die Atome werden eigentlich nur nach dem Bilde der wahrnehmbaren Körper gedacht, sonst ist für Abgrenzung und Gestaltung kein Anhalt; es wären irgendwie gestaltete Nichts. *Atome sind nur denkbar, sofern sie denselben Raum einnehmen, wie die Sinneswahr-*

Digitized by Google

nehmungen, nur eben in bestimmten Mengen und Verhältnissen, bestimmte Bewegungen ausführen, einen bestimmten Empfindungsinhalt repräsentieren. *Sie sind nur denkbar, nicht als das eigentliche Wirkliche, im Gegensatz zu den bloss subjektiven Empfindungen, sondern als mit dem Raum der Empfindungsinhalte zusammenfallend,* ***nur als eine Zerfällung des Raumes.***[1])

Manche Denker, die Dinge an sich annehmen, meinen: wenn wir auch von diesen Dingen keine Eigenschaften bestimmen können, so seien sie doch nicht nichts, sobald wir die Existenz von ihnen aussagen können, oder anders formuliert: wenn wir auch nicht sagen können, *was* sie an sich seien, so können wir doch sagen, *dass* sie seien. Allein der Begriff der Existenz hat nur einen Sinn als Existenz eines bestimmten Seienden; er verliert aber jeden Sinn als abstrakter Begriff der Existenz als solcher. Wenn wir von Dingen sprechen, die unserem Wahrnehmen entzogen sind, aber nicht daran zweifeln, dass man sie wahrnehmen kann und dass sie räumliche Bestimmtheit haben, so hat das wohl Sinn. Dagegen gibt es nichts, was als Gattungsbegriff übrig bliebe, wenn von aller bestimmten Existenz abstrahiert wird.

Der Realismus pflegt nun physiologische Erklärungen über das Zustandekommen der Empfindungen für das erkenntnistheoretische Problem zu verwenden. Allein das physiologische und erkenntnistheoretische Problem sind vollständig verschieden von einander und dürfen nur getrennt behandelt werden.

Dem Physiologen kommt es nämlich wesentlich darauf an, die tatsächlichen Bedingungen der Empfindung festzustellen, und er kümmert sich nicht weiter um die Frage nach der Herkunft der Empfindungen. Das Wort Projektion wendet er als terminus technicus dafür an, dass die molekularen Bewegungen in den Nervenfasern bis an einen gewissen Punkt sich fortgepflanzt haben müssen, der eben Zentrum genannt wird, wenn die bewusste räumlich bestimmte Empfindung eintreten soll; er meint aber damit keine Tat der Seele, um die er sich überhaupt nicht kümmert, und auch keinen tatsächlichen Akt der Projektion. Eine ganz andere Bewandtnis aber hat es mit der philosophischen Frage. Wenn die Berührung der peripherischen Nervenenden allein die Empfindung noch nicht erzeugt, sondern ein räumlicher Vorgang in den Nerven und im Hirn

[1]) Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, Seite 82-83, 13. Vergleiche auch Erkenntnisth. Logik Seite 50, 178, 180/81.

Digitized by Google

stattfinden muss, wenn ferner die Erregung der Nervenenden nicht empfindungsartig gedacht werden kann, so erhebt sich die Frage, wie und *wo* die Empfindung entsteht; eine Frage, die weder die Physiologie noch der Realismus bis heute beantwortet haben, die nicht beantwortet werden kann; denn der Vorgang in den Nerven und im Hirn ist nicht identisch mit der bewussten Empfindung, ja dieser Vorgang wird nicht einmal empfunden, sondern aus Empfindbarem erschlossen.

Eine Theorie lehrt, die Empfindungen müssten subjektiv sein, da sie von den Vorgängen in den Nerven und im Hirn bedingt sind und fügt die Erklärung hinzu, dass die Seele sich diese Vorgänge aneignet und in der ihr eigentümlichen Weise bearbeitet oder in den bewussten räumlich bestimmten Eindruck umsetzt. Diese Theorie vergisst, dass das Rätsel bestehen bleibt, und dass sie nichts erklärt. Denn erstens werden diese Vorgänge nicht empfunden, zweitens ist diese Aneignung ebenso unbegreiflich, wie die Aufnahme und Erfassung des Objekts, eine Schwierigkeit, die schon mehrfach erwähnt wurde. Denn die Schwingungen der Atome und des elektrischen Stromes sind ebenso ausserhalb der Seele und von ihr verschieden, wie der ausserhalb vor uns stehende Gegenstand.

Auch die sogenannte Projektion, die der alt überkommene Seelenbegriff und die Lehre von der Subjektivität der Empfindungen nötig macht, ist ein blosses Rätsel. Denn dieses Aktes der Projektion werden wir uns doch gar nicht bewusst, und mithin ist die Projektion gar keine Tatsache des Bewusstseins. Die Schwierigkeit wird durch Herbeiziehung dieser Hypothese nur noch grösser, da nämlich doch auch der eigene Leib aus Empfindungen besteht. Wenn nun in ihm lokalisiert werden soll, so müssen doch die Empfindungen, die ihn ausmachen, auch projiziert werden, also ist auch der eigene Leib samt dem Träger der Projektion, auch nur projizierte Empfindung. Wie ist aber dann die Direktion für die Projektion zu denken?

Von diesem Standpunkt ist ferner die Projektion nicht bei allen Sinnen von derselben Art. Wenn wir einen Schmerz fühlen, so wird ihm der Ort im Leib angewiesen, und zwar an der Stelle, an welcher der Nerv zuerst die Erregung erhalten hat. Dasselbe gilt vom Tastsinn. Beim Vorgang des Sehens müsste also in gleicher Weise der Licht- und Farbenempfindung der Ort an dem peripherischen Ende des Sehnerven zugewiesen werden, dies ist jedoch bekanntlich nicht der Fall. Hier hat also die Seele eine zweifache Arbeit.

Digitized by Google

Denn vor allem muss sie aus dem eigentümlichen Anstoss, welcher im Hirn perfekt wird, eine andersartige Erregung als die Erregung des Tastsinnes verstehen, welche das peripherische Ende des Optikus getroffen hat. Ferner muss sie wegen dieser letztern Eigentümlichkeit den Platz in den Raum ausserhalb des Leibes verlegen. Daraus ist ersichtlich, dass diese Annahmen keine Tatsachen sind, sondern Schlüsse, die der Realist zu seinem Zweck zieht. Sobald er nämlich die Empfindungen, weil etwas, was in den Nerven und im Hirn vorgeht und im Leibe beschlossen ist, als subjektiv voraussetzt, muss er das objektive Ding suchen. Aber sobald der räumliche Vorgang in den Nerven und im Hirn nicht identisch ist mit der bewussten Empfindung, ist es doch ganz gut möglich, dass die bewusste Empfindung wirklich so ist, wie sie sich uns unmittelbar ankündigt. Ist denn die Tatsache, dass sie an diese Vorgänge naturgesetzlich gebunden ist, und von ihnen begleitet wird, ein Beweis für ihre Unwirklichkeit?

Es muss daher die Forderung wiederholt werden, zunächst das, was wir in uns unmittelbar kennen, festzuhalten. Denn diese Deutungen enthalten schon Schlüsse aus dem unmittelbar Gegebenen, und das sogenannte objektive reale Ding hat erst recht nicht den Charakter des unmittelbar Gegebenen an sich. Daher kann von ihm nicht ausgegangen werden. Nun ist das bewusste Ich das Sicherste und Unzweifelhafteste von der Welt. Dabei müssen wir die Tatsachen beachten, dass dieses Ich die Sinnesdaten als Bewusstseinsinhalt vorfindet; auch beim Kind hat das Bewusstsein, sobald es in ihm erwacht, irgend welchen, wenn noch so geringfügigen Inhalt.

Eine Definition nach der formalen Vorschrift per genus proximum et differentiam specificam kann vom Ich nicht gegeben werden. Denn welchem nächst höhern Gattungsbegriff sollte es untergeordnet werden? Etwa dem Begriff Sein? Aber eben um die Bestimmung und Erklärung dieses Begriffes handelt es sich, und die Frage ist, was Sein ausser dem Bewusstsein bedeutet, ob es eine andere Art Sein als das Bewusstsein gebe, und ob beide wie zwei koordinierte Arten in gewissen abstrakten Merkmalen übereinstimmen. — Nach solchen Merkmalen wird man aber vergeblich suchen. Ein anderer Begriff, unter dem Ich und Bewusstsein subsumiert werden könnten, wird offenbar kaum zu finden sein, denn alles, was diese Welt in sich enthält, ist als solches immer schon etwas, dessen wir uns be-

Digitized by Google

wusst werden; sobald es aber jedem das Bekannteste von der Welt ist, so bedarf es auch keiner Definition; es muss nur festgehalten werden, dass dieses Ich verschiedene Inhalte hat, und diese Inhalte müssen analysiert werden.

Es muss ferner die Ansicht aufgegeben werden, dass das Empfundene etwas Selbständiges und anders sei als das Empfinden. Denn diese Ansicht übersieht, dass das Empfinden gar nicht als eine bloss subjektive Tätigkeit gedacht wird, welche selbständig existierte, ehe sie noch ein Objekt ergriffen hätte; vielmehr denkt man im Begriffe des Empfindens entweder wieder heimlich den Inhalt mit, oder es wird bloss der abstrakte Begriff „Empfinden", welcher die Art der Existenz aller Sinnesdaten bezeichnet, gedacht. Das Empfinden kann nur als „sich dieser und jener Inhalte bewusst sein" gedacht werden. Mithin muss die Subjektivität der Empfindungen fallen gelassen werden, da es keine Seelensubstanz gibt, die von der äusser-seelischen Wirklichkeit abgeschlossen wäre, in welcher die Empfindungen ihre Existenz führen könnten. (Innen und Aussen ist, wie vorhin gesagt, eine räumliche Beziehung). Und da nur beide Bestandteile zusammen das Ich zur wirklichen Existenz bestimmen, so sind beide vereint gleichbedeutend mit Sein, d. h. das Denken und sein Inhalt zusammen bilden das Sein. Das Sein geht auf in Objektsein oder Bewusstseinsinhaltsein. Wie diese Bestandteile zu einander in Beziehung zu treten vermögen, kann nicht erklärt werden; denn das ist eben das Grundgeheimnis alles Daseins, d. h. des bewussten Ich, und keine Theorie hat diese Frage beantwortet, und keine definieren und deduzieren das Bewusstsein. Also ist es ein Vorteil, wenn wir nur eines undefiniert voraussetzen, und nicht noch eine zweite Frage übrig lassen, die Frage nämlich, wie das Objekt ins Ich hineingelangen könne. Nach dieser Auffassung ist diese Schwierigkeit beseitigt, da Ich und Objekt ein ursprüngliches Ganzes sind und darin eben die Existenz besteht. Nach dieser Auffassung verliert der Begriff der Subjektivität der Empfindungen jeden Sinn, denn von Subjektivität kann doch nur dann die Rede sein, wenn das Subjekt als selbständige räumliche Substanz gedacht wird. Dann kann man die Empfindungen im Ich, im Subjekt als abgeschlossen denken, also räumlich abgegrenzt von der ausser-seelischen Wirklichkeit. Nach Schuppe aber betrachten wir den Inhalt als zum Ich gehörig, so dass der Inhalt die Existenz des Ich ausmacht. Von einem Ausserhalb und Innerhalb des Ich im eigentlichen Sinne kann

Digitized by Google

infolgedessen nicht gesprochen werden, da es keine räumlich abgeschlossene Seelensubstanz gibt. Es sind demnach die Empfindungen genau so, wie sie sich uns unmittelbar ankünden, wirklich im Raum, der auch Bewusstseinsinhalt ist. Kurz sobald ein Bestandteil den andern voraussetzt, zu seiner Existenz gehört, so sind die Empfindungen objektiv.

Inhalt oder Objekt gehören also zum Ich, da sie seine Existenz bilden. Dieses Verhältnis des Objektes zum Ich ist undefinierbar, es ist das ursprüngliche Verhältnis, nach welchem sie niemals von einander getrennt existieren. Dieses Verhältnis des Objekts zum Ich darf nicht räumlich gedacht werden, sondern unräumlich, etwa wie der Inhalt eines Begriffes oder Satzes. Der Inhalt gehört also zum Ich, ist aber nicht nur im Ich, sondern existiert wirklich, nur nicht selbständig.

Man kann es sich am besten an Raum und Qualität veranschaulichen, wenn es auch nicht ganz gleich ist. Raum ohne Qualität und umgekehrt sind nur abstrakte Momente und keine wirklichen Existenzen; doch zweifelt niemand daran, dass z. B. die Qualität existiert, aber eben nur zusammen mit dem Raum. Ungefähr so ist das Bewusstsein und sein Inhalt zu denken. Dabei muss ausdrücklich betont werden, dass der Inhalt, obzwar er zum Ich gehört, mit ihm doch nicht identisch ist; denn das eben ist der Begriff des Objekts, dass es nicht dasselbe wie das Ich ist; so wie die Qualität ohne Raum und umgekehrt keine konkreten Existenzen und doch mit einander nicht identisch sind.

Dieses abstrakte Moment des Ich besitzt natürlich kein Merkmal, das wir näher bezeichnen können, denn wenn es ein solches besässe, so müssten wir uns doch dessen bewusst werden, und so würde es wiederum zum Ich-Objekt gehören.

Wohl gemerkt, das ist ein schwieriger Punkt bei Schuppe und ist vielfach missverstanden worden. So identifiziert z. B. Volkelt (auch Bergmann) den Schuppeschen Standpunkt mit dem Berkeleyschen Idealismus [1]).

Das ist aber ein Missverständnis. Ob Schuppe im Rechte ist, das ist eine andere Frage; zunächst muss festgestellt werden, was seine Lehre bedeutet. Schuppe will den Begriff der Existenz und Realität klären. Die äussere Welt zu streichen und die Empfindungen

[1]) Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 117. Bergmann Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. IV. „Idealistische Differenzen" S. 254.

Digitized by Google

als Ideen ins Ich zu verlegen, hat nur einen Sinn, wenn das Ich als selbständige Existenz gedacht wird, also als Substanz und zwar als räumliche Substanz; denn das Innen und Aussen ist, wie vorhin gesagt, eine räumliche Beziehung; also ist das im Subjekt Beschlossensein der Empfindungen eine räumliche Bestimmung, hingegen, wenn wir das Ich nur als abstraktes Moment fassen, gibt es eigentlich nichts, wohin die Empfindungen verlegt werden könnten. Andererseits muss das Vorurteil aufgegeben werden, dass die Existenz nur in etwas Unbekanntem bestehen könne; Subjekt und Objekt müssen als Bestandteile einer wirklichen Existenz gedacht werden, dann ist die Welt nicht aufgehoben, nicht als Idee ins Subjekt verlegt, da es ja kein Subjekt als abgeschlossene Substanz gibt, in welcher die Empfindungen ihre Existenz führen [1]). Subjekt und Objekt existieren vielmehr wirklich eben als Bestandteile des ganzen bewussten Ich. Die Welt wird nicht von ihrer Stelle gerückt, von der Aussen- in die Innenwelt hinein, sondern das Ich ist erweitert worden [2]). Die Empfindungen sind also weder ein Erzeugnis des Ich, wie der Idealismus behauptet: das hat nur einen Sinn, wenn man den Gegensatz festhält und das Ich als selbständige Existenz denkt, noch existieren sie selbständig, sondern beide Elemente zusammen bilden die wirkliche Existenz.

Es handelt sich dabei eigentlich um die Frage, ob es neben dem Setzen der Empfindungen inner- oder ausserhalb des Bewusstseins ein mittleres gibt. Volkelt verneint diese Frage, indem er behauptet, der Gedanke von Laas, dass die Objekte der Aussenwelt weder innen- noch ausserhalb, sondern nur in Beziehung auf das Bewusstsein existieren, sei unhaltbar [3]) und sogar unvollziehbar (in demselben Aufsatz). Schuppe dagegen bejaht in seiner Art diese Frage. Und in der Tat ist dieser Gedanke zunächst wenigstens nicht unvollziehbar, denn wir kennen etwas, das nur zusammen mit einem andern existiert, für sich aber keine Existenz hat, so Raum und Qualität; also ist es keineswegs undenkbar, dass die Welt ohne dass sie zur „blossen Vorstellung" herabgedrückt wird, gefasst wird als existierend im Verein mit Bewusstsein. Diesen Schuppeschen Gedanken zu erfassen ist allerdings nicht leicht.

---

[1]) Erkenntnistheoretische Logik S. 697/98. S. 65. Vergleiche auch Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik S. 9.

[2]) Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik S. 24.

[3]) Philosophische Monatshefte Bd. 27. Wundts System der Philosophie S. 269.

Digitized by Google

Nach dieser Auffassung wird natürlich die Annahme einer Ursache für unsere Empfindungen überflüssig, denn die Annahme eines Einwirkens des Objekts auf das Subjekt hat nur einen Sinn, wenn man Subjekt und Objekt als selbständige Dinge denkt: dagegen, wenn man sie als ursprüngliches Ganzes annimmt, so kann überhaupt nicht gefragt werden, wie sie zusammen treten können, da ihre Ungetrenntheit feststeht. Die Frage nach dem Ursprung der Empfindungen ist sinnlos, und gleichbedeutend mit der Frage nach der Herkunft der Welt, d. h. des bewussten Ich: wir können uns mit der Feststellung begnügen, dass unter gewissen Bedingungen gewisse Empfindungen eintreten.

Dagegen können nun viele Einwände erhoben werden. Erstens, so wird man sagen, kann Empfindung mit Bewusstsein nicht identifiziert werden, da sie doch himmelweit verschieden seien: sodann, so wird man einwenden, muss doch das Ich etwas sein, es kann doch nicht Nichts sein, endlich scheint nach dieser Auffassung die ganze physiologische Theorie überflüssig geworden zu sein.

Was den ersten Einwand betrifft, so sträubt man sich deswegen gegen die Schuppesche Auffassung, weil das Bewusstsein in der Regel als das Sichwissen, als Selbsterkenntnis gefasst wird, was nicht richtig ist. Das konkrete Bewusstsein — man muss nur nicht an den abstrakten Begriff Bewusstsein denken — wird nur durch den Inhalt zu dem, was es ist. Das Wie dieser Tatsache kann nicht erklärt werden, sie ist die ursprünglichste Tatsache und gehört zur Notwendigkeit des Seins. Diese ursprüngliche Tatsache wird also vorausgesetzt wie sie sich uns ankündigt: nicht als subjektive Tätigkeit, denn dieser sind wir uns nicht bewusst, und mithin ist sie keine Tatsache, die unmittelbarste Tatsache ist vielmehr die, dass wir uns verschiedener Inhalte bewusst werden, und das ist eben Empfinden.

Die physiologische Tatsache bleibt bestehen, der Vorgang in Nerven und Hirn findet statt, und der Kausalzusammenhang der Bewusstseinsinhalte und das Sichaneinanderreihen derselben hängt eben von den Vorgängen und verschiedenen Erregungen ab; aber dieser Vorgang ist nicht die bewusste Empfindung, die wir kennen: vielmehr ist dieser Vorgang selbst Bewusstseinsinhalt, insofern er im Wahrnehmbaren besteht.

Infolge der Trennung von Denken und Sein ist die Vorstellung entstanden, dass das Ich doch etwas, d. h. etwas Dingliches sein

Digitized by Google

müsse. Man beachtet dabei nicht, dass es nur in Beziehung auf den Inhalt denkbar ist, und denkt es sich als Substrat dieser Eigenschaften, als ob dieses Unbekannte das Bekannte begreiflicher machte. Dass das Sichselbsterfassen ohne Inhalt, gar ohne irgend welche Empfindung nicht denkbar wäre, ja nicht einmal die Menschenexistenz möglich wäre, liegt doch wohl auf der Hand. Wenn ich über mich selbst reflektiere, so erkenne ich mich als den, welcher einen Bewusstseinsinhalt hat. Bewusstsein ist also nur denkbar, wenn ein Ich sich mit seinen Inhalten weiss. Und wenn wir unser Denken zum Objekt des Denkens machen, so ist dieses Objekt des Denkens wiederum Denken eines Inhalts.

Ohne Inhalt hat auch die Identifizierung des Ich mit Ich, d. h. wenn das Ich-Subjekt als der Wissende vom Ich-Objekt als den Gewussten sich unterscheidet und sich doch als dasselbe findet, keinen Sinn. Nur unter der Voraussetzung eines Inhalts ist diese Identifizierung möglich, d. h. ohne Inhalt kann weder etwas vom Ich unterschieden, noch mit ihm identifiziert werden, weil eben das Ich nur durch den Inhalt in Ich-Objekt und Ich-Subjekt sich spalten kann. Diese Identität von Subjekt und Objekt ist ja ein Rätsel; es ist aber das Rätsel der Welt.

Auch die Schwierigkeit, die darin besteht, dass innerhalb des Ich immer Ich-Subjekt und Ich-Objekt einander gegenüber treten müssen, jedes von diesen aber, um denkbar zu sein, wiederum in sich Ich-Subjekt und Ich-Objekt unterscheiden müsse, und so in infinitum, sucht Schuppe zu heben, indem er Ich-Subjekt und Ich-Objekt nur als abstrakte Momente fasst und hinzufügt, dass diese Unterscheidung nicht möglich wäre, wenn das Ich sich nicht mit Bestimmtheiten wüsste, d. h. das Subjekt muss immer wieder einem Objekt gegenüber stehen, es fordert immer ein Objekt, ohne welches es nicht denkbar ist.

Die sogenannte stete Wiederholung der Reflexion auf sich selbst ist nur Schein. Wenn das Ich als so und so sich findet, so kann es eben auch dies zum Gegenstand der Reflexion machen. Aber bei diesen Sich-als-denjenigen-wissen, der sich als denjenigen weiss, der sich als denjenigen etc., unterscheiden sich die wiederholten Reflexionen von einander gar nicht; sie sind nur Wiederholungen der einen ersten Reflexion und keine neuen Denkakte.

Das Ich, welches unräumlich ist, findet sich in seinem Leibe, welcher zugleich Bewusstseinsinhalt ist; und eben als dieser Bewusst-

Digitized by Google

seinsinhalt findet es sich ausgedehnt. Denn auch der Raum ist Bewusstseinsinhalt und es gehört zur Notwendigkeit des Seins selbst, dass der Bewusstseininhalt immer räumlich bestimmt ist; also wird das unräumliche Ich-Subjekt räumlich als Ich-Objekt, sonst könnte es sich überhaupt nicht finden. An dem eigenen Leib schliessen sich dann die übrigen Bewusstseinsinhalte an.

Nun ist zu unterscheiden zwischen individuellem Bewusstsein und Bewusstsein überhaupt. Vor allem muss das eigene Ich beachtet werden, also nicht etwas Transcendentes, sondern jedem das Bekannteste von der Welt. Der Unterschied der individuellen Iche liegt an der Verschiedenheit des Bewusstseinsinhalts, an der Verschiedenheit der räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, den Erlebnissen, welche je nach den verschiedenen Bedingungen von der Geburt an, bei jedem verschieden sind. Also der Einheitspunkt bestimmter Erlebnisse macht das individuelle Ich aus. Mit der Abstraktion von den Bewusstseinsinhalten lassen sich daher die Iche nicht mehr von einander unterscheiden.

Nun haben aber alle einen gemeinschaftlichen Teil. Diese Gemeinschaftlichkeit ist unter der Voraussetzung der Notwendigkeit und Gesetzlichkeit des Seins, dass unter gewissen Bedingungen die und die Empfindungen eintreten, begreiflich. Der Begriff des Unwahrgenommenen geht in dem auf, was seinem Begriffe nach wahrnehmbar ist, das *Sein der Objekte geht also nicht im aktuellen Wahrgenommenwerden auf, sondern enthält auch das eventuell Wahrnehmbare*[1]), mit andern Worten: die Tatsache, dass unter gewissen Bedingungen jeder dieselben Wahrnehmungen macht, bedeutet die Existenz der Wahrnehmungen, und in diesem Sinne ist das Objekt unabhängig vom Bewusstsein. Ausnahmen lassen sich auf subjektive individuelle Beschaffenheiten der Leibesorgane zurückführen.

Zum Bewusstsein überhaupt oder zum Gattungsmässigen am Bewusstsein gehören die logischen Bestimmtheiten. Mit diesen muss alles, was Objekt des Denkens sein soll, welcher Art auch die Inhalte desselben sein mögen, versehen sein. — Dieses Bewusstsein überhaupt ist nicht so zu fassen, als ob es realiter selbständig neben dem individuellen Bewusstsein bestehen würde, sondern so: das, was vom individuellen Bewusstsein abhängig ist und dessen Sein ausmacht, ist nicht das Gattungsmässige an ihm, und nur in dem Sinne

[1]) Erkenntnisth. Logik S. 79.

Digitized by Google

ist das Gattungsmässige unabhängig vom individuellem Bewusstsein. Erst in Beziehung auf das gàttungsmässige Bewusstsein wird das individuelle denkbar, so wie das Spezifische der Röte und des einzelnen Dreiecks undenkbar wird, wenn das Generische der Farbe und der Dreieckigkeit nicht mitgedacht wird: ebenso verhält es sich mit dem Gattungsmässigen des Bewusstseins.

Nach Schuppe fällt das Abstraktum des Bewusstseins überhaupt mit dem abstrakten Moment des Ich-Subjekt zusammen. Wenn nun auch — was genau zu beachten ist — Schuppe das Bewusstsein überhaupt nur als abstraktes Moment gelten lässt, so ist dieses doch nicht Nichts, sondern existiert wirklich als Bestandteil des ganzen bewussten Ich. Der Unterschied zwischen dem Generischen, der Dreieckigkeit und dem Gattungsmässigen des Bewusstseins ist nur die Eigentümlichkeit des Ich, welches darin besteht, dass das Ich bei jedem Bewusstseinsinhalt ein anderes ist und sich doch als dasselbe findet, während das Gattungsmässige der Farbe sich nicht in verschiedenen Zuständen als dasselbe findet. Diese Eigentümlichkeit des Ich kommt in dem Satz zum Ausdruck: „Kein Wissen von andern ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von andern".

Die Ausdrücke Schuppes mögen viel dazu beigetragen haben, dass man das Bewusstsein überhaupt als selbständige Existenz aufgefasst hat. So sagt er z. B.: „das Bewusstsein überhaupt, welches allen möglichen spezifischen und individuellen Unterschieden (den Bestimmtheiten) als Bedingung ihrer Denkbarkeit zu Grunde liegt" [1]. Und seine Bestimmung, dass das Ich-Subjekt unräumlich sei [2] und nur als Ich-Objekt sich im Raum findet, hat in verdinglichender Weise Wundt als wirklich unräumliche übersinnliche Existenz aufgefasst. Auf der andern Seite hat er sogar die Schuppesche Ansicht mit der Platonischen Ideenlehre identifiziert [3]. Diese Auffassung entspricht wirklich nicht dem Schuppeschen Gedanken. Denn man kann etwas als räumlich oder unräumlich nur dann bestimmen, wenn es als selbständige Existenz gedacht wird. So hat z. B. die Disputation, ob die Seele räumlich oder unräumlich sei, nur dann einen Sinn, wenn ihre selbständige Existenz voraus gesetzt wird. Hingegen, wenn bei Schuppe das Ich nur zusammen mit dem Inhalt

[1] Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik S. 31.

[2] Erkenntnisth. Logik S. 75. Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik S. 24.

[3] Philosophische Studien über naiven und kritischen Realismus 12. Bd. S. 370 f.

Digitized by Google

etwas ist, und losgetrennt von ihm, wie er sich ausdrückt, in nichts zerrinnt, so ist die Bestimmung, es sei unräumlich, unpassend, denn ein Nichts kann weder räumlich noch unräumlich sein, sowie es offenbar ungereimt wäre, das blosse begriffliche Moment der Qualität, losgetrennt vom Raum, zu bestimmen und zu behaupten, die Qualität sei unräumlich; sie ist eben nichts ohne den Raum, und nur beide Elemente zusammen bilden die wirkliche Existenz. Dieses Zusammen ist eben undefinierbar und uncharakterisierbar. Ebenso verhält es sich mit dem Ich, sobald nur das Zusammen beider Elemente die Existenz ausmacht, so kann man vom Ich-Subjekt nicht sagen, dass es unräumlich sei und als Ich-Objekt sich mitten im Raum finde. Das sind aber nur unpassende Ausdrücke. Schuppe hat aber keineswegs mit der Bestimmung „unräumlich" gemeint, dass das Ich-Subjekt eine wirkliche, dingliche, unräumliche Existenz habe. Einige seiner Sätze sind geeignet, dieses Missverständnis wegzuschaffen. So sagt er z. B., dass das Wort Inhalt kein räumliches Verhältnis meint, sondern (wie Inhalt eines Begriffes oder Satzes) ausschliesslich das Objektverhältnis [1]). Also so wie das Verhältnis des Satzes zum Inhalt kein räumliches sein kann, weil eben der Satz ohne den Inhalt nichts ist und eben aus seinem Inhalt besteht, so geht auch das Ich-Subjekt im Besitzen des Objekts auf und eben deswegen, weil sie keine selbständigen Existenzen sind, kann ihr Verhältnis kein räumliches sein, d. h. kein Nebeneinander, weil sie eben ohne einander nicht vorhanden sind; also nur in diesem Sinne ist die „Unräumlichkeit" des Ich zu verstehen.

„Die erste Stufe des Wahrheitsbegriffes ist also dies: das Wirkliche, welches Objekt des Denkens sein soll, wenn wir die Wahrheit erkennen wollen, ist zunächst die Sinneswahrnehmung, d. h. der räumlich-zeitliche Wahrnehmungsinhalt selbst, und zwar einer und derselbe für alle Wahrnehmenden" [2]). Also nicht Dinge an sich, sondern das Konkreteste ist die Wirklichkeit.

Raum und Zeit.

Raum und Zeit sind nach Schuppe weder Anschauungsformen a priori, wie bei Kant, noch empirisch, d. h. aus der Erfahrung abgeleitet, sondern sie gehören zum Gegebenen, d. h. da wir uns

[1]) Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik S. 18.
[2]) Ebd. S. 34.

Digitized by Google

unräumlicher Qualitäten nicht bewusst werden, so gehört der Raum den Sinnesdaten als solchen an. Kausalität und Identität sind, wie wir bald sehen werden, in einem gewissen Sinne apriori, da sie aus den Sinnesdaten nicht entnommen werden können, dagegen erkennen wir den Raum überhaupt erst als Bestandteil aus dem Gegebenen heraus. Die Ansicht, dass die Raumvorstellung aus der Erfahrung abgeleitet sei, ist also deshalb falsch, weil der Raum überhaupt kein direktes Objekt der Wahrnehmung ist, vielmehr ist es erst der unterscheidende Verstand, welcher ihn als Element aussondert.

Von diesem Standpunkt aus ist also die Kantische Anschauung von der Apriorität des Raumes zu verwerfen, wonach die räumliche Anschauungsform als Funktion im Gemüt bereit liegt und als Form der Sinnlichkeit Bedingung der Erfahrung ist, diese erst ermöglicht und ihr vorangeht. Diese Ansicht ist schon deshalb unzulässig, weil es nichts gibt, dessen Form der Raum sein soll. Die Kategorien können als apriorische Formen des Verstandes angesehen werden, wessen Form soll aber der Raum sein? Ferner muss auch jede Ansicht zurückgewiesen werden, welche zunächst die Qualität für sich allein dadurch in der Seele erzeugen lässt, dass die Sinnesnerven erregt werden und diese Erregung infolgedessen eine Wirkung in der Seele hervorruft, welch letztere dann durch einen andern Akt die Räumlichkeit hervorbringt. Diese Ansicht übersieht, dass wir uns weder unräumlicher Qualitäten, noch dieses besondern Aktes bewusst werden. Gegeben sind uns nur räumlich bestimmte Qualitäten, mithin gehört die räumliche und zeitliche Bestimmtheit zum Gegebenen.

Es ist also eine Ableitung des Raumes nicht nur unmöglich, sondern auch überflüssig, da er wie die Qualität gegeben ist, muss er als solcher hingenommen werden. Dennoch bestehen gewichtige Unterschiede zwischen Raum und den Qualitäten und besitzt jener Eigentümlichkeiten, die der Qualität abgehen. Aus keiner Sinnesqualität lässt sich schliessen, dass es auch die und die anderen Qualitäten geben müsse, d. h. jede Qualität muss erfahren werden, dagegen fliessen alle Eigenschaften des Raumes, und was von ihm ausgesagt werden mag, aus derselben Grundanschauung, und es bedarf nur derjenigen Erfahrung, welche die Raumvorstellung überhaupt entstehen lässt, um sofort einzusehen, dass sie nicht begrenzt gedacht werden kann, weil jede Grenze Nachbarräume voraussetzt und somit die Begrenztheit des Raumes, hinter welchem kein Raum

Digitized by Google

mehr da wäre, undenkbar ist und um alle möglichen Eigenschaften und Verhältnisse desselben im Voraus ohne wiederholte Erfahrung zu bestimmen.

Die Annahme der Apriorität von Raum und Zeit ist also überflüssig. Ihre Eigentümlichkeit und bevorzugte Stelle gegenüber den Qualitäten ist klar, auch wenn sie zum Gegebenen gerechnet werden. Dass z. B. parallele Linien, wie weit sie auch verlängert werden mögen, sich niemals schneiden, bedarf keiner wiederholten Erfahrung, es ist überhaupt ganz unabhängig davon, ob sie irgendwo wahrnehmbar sind; wenn sie in der Erfahrung angetroffen werden, müssen sie diese Eigenschaften haben.

Das beste Mittel, die Ueberzeugung zu gewinnen, dass Raum und Zeit dem Gegebenen als solchen zu kommen, ist der Versuch, von einer Qualität die räumliche Bestimmtheit wegzudenken, dann wird die Qualität unvorstellbar. Dies wäre nun noch nicht hinreichend, weil möglicherweise die Bedingung im Spezifischen der Qualität liegen kann. Stellt man nun dasselbe Experiment an verschiedenen Qualitäten an und erweisen sie sich unter Abstraktion vom Raum als unvorstellbar, so ist damit bewiesen, dass die Bedingung dazu nicht in der Spezies, sondern im Allgemeinen in der Gattung liegt.

Noch eine wichtige Eigentümlichkeit des Raumes und der Zeit ist festzustellen. Der Begriff des Hier und Jetzt, der Bedingung der Wahrnehmung, beruht auf einer Relation, d. h. ein Hier ist undenkbar ohne Beziehung auf ein Dort, welchem es gegenübersteht, und mithin ist, sobald ein Hier gesetzt ist, so z. B. mit unserem eigenen Körper, mit einem Schlage der ganze Raum und die ganze Zeit gegeben, was bei den Qualitäten nicht der Fall ist.

Wie wir sehen, beanspruchen Raum und Zeit durch ihre Eigentümlichkeit eine bevorzugte Stellung gegenüber den Qualitäten, ohne dass man nötig hätte, sie zu apriorischen Formen zu stempeln.

Raum und Zeit sind also Bedingungen der Erfahrung, aber nicht im Kantischen Sinne als im Gemüt bereit liegende Formen oder Funktionen, die der Erfahrung vorangehen, sondern in dem Sinne, dass ohne sie nichts gegeben und erfahren werden kann. Sie sind also schon in der Erfahrung enthalten und gehören zum Gegebenen, mit andern Worten: Sobald wir Dinge an sich, die auf die Seele einwirken und ihr zunächst unräumliche Qualitäten zuführen, nicht annehmen und nur das gelten lassen, dessen wir uns

Digitized by Google

bewusst werden, so hat die Apriorität von Raum und Zeit keinen Sinn, denn die räumlich bestimmte Qualität macht eben die Erfahrung aus.

Der leere Raum ist von diesem Standpunkt aus natürlich nur eine Abstraktion und hat keine wirkliche Existenz. Damit soll keineswegs gesagt sein, dass eine kompakte Masse nötig wäre, um den Raum zu erfüllen, vielmehr genügt dazu irgend eine qualitative Bestimmtheit, z. B. ein Geruch, um Raum zu erfüllen. Auch die Begrenzung durch Qualitäten kann den Raum bestimmen. Ebenso leugnet Schuppe, dass ausdehnungslose Atome die Materie konstruieren können. Nach ihm gehören vielmehr die Atome, wie vorhin gesagt, zur Erscheinungswelt.

Der Grund, dass man alles, was im Raum und in der Zeit ist, angeblich wegdenken kann, nicht aber Raum und Zeit selbst, ist der, dass erstens mit unserem Bewusstsein die Zeit und mit dem Gefühle unseres Leibes der Raum gegeben sind. Ferner gibt es, wenn man alles, also auch Raum und Zeit weggedacht hat, absolut nichts mehr, was gedacht werden könnte, und da man sich selbst und das eigene Denken nicht wegdenken kann, so muss man sich eben wieder etwas denken.

Die Frage aber, warum gerade Raum und Zeit nicht weggedacht werden können, auch wenn noch etwas zu denken da ist, d. h. warum man die Elemente des Raumes und der Zeit nicht wegdenken kann, ist damit nicht beantwortet, es sei denn, dass nach Schuppe auch die Qualitäten nicht weggedacht werden können, dann sind aber Raum und Qualität in Bezug auf die Hinwegdenkbarkeit gleichwertig.

Die Frage, ob der Raum Anschauung oder Begriff sei, entscheidet Schuppe dahin, dass, wenn der Begriff die wesentlichen Merkmale als eine Einheit zusammenfasst, der Raum ein Begriff ist. Schon die Aussage der Anschaulichkeit ist nicht mehr Anschauung, sondern ein Begriffsmoment. So sind die Gleichartigkeit und Unendlichkeit Bestandteile des Raumbegriffes. Wenn aber der Raumbegriff an verschiedenen Individuen gemeinsame Merkmale zusammenfasst, die sowohl mit einander als auch zu den Differenzen der zu subsummierenden Individuen im Kausalzusammenhang stehen, so ist der Raum kein Begriff, denn die Räume unterscheiden sich von einander nur durch die erfüllten Qualitäten, nicht aber durch ihren Charakter als Räume. Denn, wenn die verschiedenen Erfüllungen

Digitized by Google

weggedacht werden, so sind die Räume keine Individuen mehr, denn sie haben aus sich selbst keine Grenze und keine individuellen Merkmale und unterscheiden sich somit durch nichts.

Der Raum ist also kein gattungsmässiges Merkmal, welches in jedem zu subsumierenden Individuum enthalten wäre, denn als Raumteil hat das zu subsumierende Individuum keine individuellen Merkmale, weil es, wie gesagt, nur die Erfüllung von andern Raumteilen unterscheidet.

Kausalität und Identität.

Die Welt der Dinge und Ereignisse ist nicht unmittelbar gegeben. Erst das Denken macht das ursprünglich unmittelbar Gegebene zu Dingen und Ereignissen. Das letzte Gegebene sind die nicht weiter zerlegbaren Empfindungsinhalte, insofern nicht ihre Beziehung, sondern ihr Wechsel neben- und nacheinander beachtet wird. Sie mögen aposteriori genannt werden, in dem Sinne, dass man sie im Voraus nicht erraten kann. Dasjenige dagegen, was aus den Sinnesdaten nicht abgeleitet werden kann, was zu allem, das je gegeben sein kann, hinzukommen muss, das gehört in dieser seiner Notwendigkeit zum Bewusstsein als solchem.

Wohl gemerkt, das apriori bei Schuppe hat nicht etwa den Sinn, dass sie aller Erfahrung vorangehen und im Subjekt bereit liegen. Das gibt es nach ihm nicht, da es kein Subjekt, kein Denken ohne Inhalt als selbständige Existenz gibt. Als apriori will er nur das bezeichnet wissen, was sich in den Sinnesdaten durch die Verstandestat vollzieht, aber nicht was den Sinnesdaten selbst entnommen werden kann; apriori heisst also das, was dem Bewusstsein als solchen angehört, ohne dass es in den Sinnesdaten seinen Ursprung hat. Diese Verstandestat existiert aber nicht selbständig, noch existiert das Ich vorher, um sie hervorzubringen. Von einem eigenen Akte der Anwendung dieser Tätigkeit aufs Gegebene kann keine Rede sein, denn sie ist ohne Gegebenes überhaupt nicht denkbar. Wir werden uns ihrer bewusst nur als Bestimmung vom Gegebenen. Schon deshalb ist sie objektiv, wie das Gegebene selbst, da ohne sie nicht als Inhalt des Bewusstseins gedacht werden kann, und somit gibt es ohne sie auch keine Wirklichkeit. Sie gehört also zum Bewusstsein überhaupt, d. h. sie bildet den gemeinsamen Teil der Bewusstseinsinhalte.

Digitized by Google

Diese Bestimmungen oder Kategorien sind nun Identität und Kausalität.

Die Identität, die Grundbedingung alles Denkens, kann nicht eine sachliche Erkenntnis sein, welche von irgend einem Eindruck z. B. *a* gewonnen würde, da die Vorstellung von diesem Eindruck, sobald ich mir desselben bewusst werde, bereits die Erkenntnis seiner Identität einschliesst. Was das Wort Identitätsprinzip meint ist nicht etwa eine an einem *a* beobachtete Eigentümlichkeit, vielmehr macht erst diese positive Bestimmtheit die Qualität *a* zum Bewusstseinsinhalt. Die Urteile: dieses ist nicht dasselbe wie jenes, oder: anders als jenes, beruhen nicht auf einem neuen Prinzipe, sondern mit dem Augenblicke, in welchem der Eindruck ins Bewusstsein tritt, entsteht auch das Fixierte entweder als inhaltlich dasselbe oder als anders wie jeder zweite Eindruck. Also die Eindrücke, die noch nicht in Beziehung zu einander gebracht wurden, sind für uns nicht vorhanden und werden erst zu Eindrücken durch die Fähigkeit des Identifizierens. Denn diese ist ohne die in Beziehung tretenden Eindrücke gar nicht denkbar, weil überhaupt das Denken ohne dessen Inhalt nicht existiert. Es ist also das ursprüngliche Objektverhältnis.

Es gibt kein Bewusstsein, dessen Inhalt ein einziger in sich ununterschiedener Eindruck wäre, also ist mit Mehrheit zugleich die Unterscheidung gegeben, die die positive Bestimmtheit alles Unterschiedenen voraussetzt. Zunächst besagt das Identitätsprinzip, dass es überhaupt positive Bestimmtheit gibt; daraus folgt erst, dass zwei Eindrücke, von den verschiedenen Wann abgesehen, dasselbe sein können. Ohne Identität und Unterscheidung gibt es kein Bewusstsein und Denken, also gehören sie dem Bewusstsein als solchem an.

Kausalität.

Die Notwendigkeit, welche das Kausalgesetz in sich enthält, ist kein Eindruck, kein Sinnesdatum, sondern eine rein logische Bestimmung. Eine Charakterisierung und voraussetzungslose Darstellung des Vorganges, wie der Gedanke der Verursachung sich mit einem Eindruck verbindet, ist ganz unmöglich, ebenso wie die Identifizierung undefinierbar ist, d. h. wie es auch nicht zu charakterisieren ist, dass der Eindruck, sofort wenn er ins Bewusstsein tritt, als mit andern identisch oder nicht identisch angesehen ist.

Digitized by Google

Darstellbar ist also dieser Vorgang nicht, wohl aber lässt sich die Kausalität auf etwas anderes zurückführen, nämlich auf die Notwendigkeit des Seins selbst. Denn bei dem Versuch, sich selbst wegzudenken, wird man inne, dass es nicht gelingen will, d. i., dass man doch ist und denkt, also ist diese Notwendigkeit des Seins oder des Ichseins die ursprüngliche Notwendigkeit.

Wollte man die Existenz der Welt und die eigene Existenz als zufällig betrachten, so wäre doch damit Notwendigkeit in einem gewissen Sinne vorausgesetzt, denn der Begriff des Zufalls setzt doch diese Welt mit ihren Kräften voraus, also, da wir unsere eigene Existenz und die Existenz der Welt nicht wegzudenken vermögen, so ist damit eine Art Notwendigkeit zugegeben, und unter Zufall kann nur verstanden werden, dass wir diese Notwendigkeit nicht einzusehen, zu begreifen vermögen. Nun schliesst der Begriff des Bewusstseins die Notwendigkeit in sich, dass sein Inhalt festgeordnet ist. Das Bewusstsein wäre ohne Kausalbegriff aufgehoben, denn dann gäbe es keine allgemeinen Sätze und keine Erfahrung mehr, und wir könnten nie dazu kommen, Speise einzunehmen und sonst etwas zu verrichten. Denn darin ist schon die Voraussetzung enthalten, dass unter bestimmten Bedingungen ein bestimmtes Ereignis eintritt: auch vom Denken wäre unter solchem regellosen Wechsel von Zuständen keine Spur.

Also die Notwendigkeit im Bewusstseinsinhalt ist die Voraussetzung für das Bewusstsein selbst, und der Begriff der Kausalität ist auf die Notwendigkeit des Seins zurückgeführt, d. h. auf die Notwendigkeit der Anerkenntnis, dass die Welt als Bewusstseinsinhalt und, was damit gleichbedeutend ist, das bewusste Ich ohne Ordnung und Gesetzlichkeit undenkbar wäre.

Demnach geht nicht aus der Ursache die Notwendigkeit als etwas Neues hervor, *sondern die Notwendigkeit der Succession begründet oder konstituiert erst den Begriff der Ursache*[1]). *Die Ursache ist also keine hervorbringende und schaffende Tätigkeit*[2]), sie ist aber auch keine subjektive Tätigkeit, sie besteht nur darin, dass wir uns der Verknüpftheit von Daten bewusst werden, und diese Verknüpftheit ist nur mit den Daten selbst denkbar und kommt ihnen selbst zu.

[1]) Erkenntnisth. Logik S. 193.
[2]) Ebd. S. 193.

Digitized by Google

Ohne dieses Prinzip könnten wir auch nicht feststellen, welche Wahrnehmungen falsch, d. h. bloss subjektiv und welche wahr sind, d. h. zum Bewusstsein überhaupt gehören. Da also Bewusstsein und Denken und somit auch die Welt der Dinge ohne dieses Prinzip nicht möglich wäre, besitzt dieses Prinzip objektive Geltung. Es ist das gemeinsame Einigkeits-Prinzip des Bewusstseinsinhalts, d. h. der Wirklichkeit.

Wer Beweise für das Vorhandensein der Kausalität verlangt, appelliert schon an dieses Prinzip, denn das Beweisen, durch das man eine Ueberzeugung hervorbringen will, das Begründen, durch welches man eine Beistimmung erzwingen will, bedingt doch wohl das Kausalprinzip [1]).

Mag man nun diesen Gedankengang Schuppes beistimmen, oder mag man bezweifeln, dass Bewusstsein ohne Kausalität nicht möglich wäre, eins muss zugestanden werden: dass die Zurückführung der Kausalität auf die Notwendigkeit des Seins originell ist. Hume hatte bekanntlich behauptet, dass den Begriffen der Kausalität, Kraft und Notwendigkeit kein Eindruck zu Grunde liegt, nichts in der Erfahrung entspricht und dass sie mithin leere Begriffe sind. Dem stimmt nun Schuppe mit den Positivisten im Wesentlichen bei, nur ist nach seiner Ansicht eine Art von Notwendigkeit gegeben, die freilich nicht als Eindruck, aber mit unserem Bewusstsein zugleich sich geltend macht. Es ist dies die Notwendigkeit des Seins selbst oder die eigene Existenz, d. h. das bewusste Ich, welches Bewusstseinsinhalte haben muss, die wiederum nicht regellos gedacht werden können.

Ebensowenig wie die Ursache etwas Schaffendes, Hervorbringendes ist, sondern erst aus der Notwendigkeit der Succession resultiert, ist auch die Kraft nicht etwas stofflos in der Luft Schwebendes, sondern sie geht in den gesetzlichen Zusammenhang auf, nach welchem eins die Bedingung des andern ist; sie ist also nicht etwas vom Wahrnehmbaren Unterschiedenes, sondern in den Beziehungen des Wahrgenommenen Bestehendes. Im engen Zusammenhang mit dem Kausalprinzip steht der Dingbegriff.

Im Gegensatz zur traditionellen Logik, die das einzelne Ding schlechthin gegeben sein lässt, betrachtet es Schuppe als die Hauptaufgabe der Logik, den Dingbegriff entstehen zu lassen. In diesem

[1]) Ebd. S 157.

Digitized by Google

findet nun wieder eine Art Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit statt, welche aber nicht die Einheit der blossen Wahrnehmung ist, d. h. nicht die Einheit, die die unterscheidbaren Daten je eines Sinnes, welche nebeneinander sind, bilden; denn der Dingbegriff fasst nicht alle Daten, die dicht nebeneinander sind, d. i. in einem Raumteil, zur Einheit zusammen [1]). Es ist vornehmlich die Notwendigkeit, dass bestimmte geartete Wahrnehmungen jetzt hier und vorher da und nachher dort eintreten müssen, wenn es überhaupt diese Welt geben soll.

Die Grundlage des Dingbegriffes ist die Raum- und Zeitanschauung, d. h. zunächst wird die Einheit geschaffen durch die Gemeinschaft in Ruhe und Bewegung, sodann durch die Gemeinschaft in Veränderung der Grösse, Gestalt und Qualität. Die Grundlagen des Dingbegriffes sind also: 1. die absolute Unvernichtbarkeit des Raumes und der Zeit als Grund eben des Seins, welches Objekt des Denkens ist. 2. die relative Unvernichtbarkeit der Qualiät, welche den Raum und die Zeit erfüllen, sodass ihr Entstehen und Verschwinden nach bestimmten Gesetzen vor sich geht. Also an Stelle der Vorstellung vom Ding als Substrat der Eigenschaften, welche bei Schuppe keinen Platz hat, tritt die Gesetzlichkeit, die das Wesen des Dingbegriffes ausmacht, nach welcher jede Qualität nur in diesem Raum- und Zeitpunkt eintreten kann und nur als Aequivalenz für die und die andere und wiederum nur, um einer andern Qualität Platz zu machen, verschwinden kann.

Der Wahrheitsbegriff.

Nach diesem Standpunkt ist es selbstverständlich, dass Wirklichkeit und Wahrheit dasselbe sind. Da es kein Denken gibt, ohne ein Seiendes zu denken, so ist Denken immer „für wahr halten" und Wirklichkeit erkennen. Nun ist die objektive Wirklichkeit der gemeinschaftliche Teil des Bewusstseins und da dies nur festgestellt werden kann durch den Kausalbegriff, also durch die Erkenntnis immer grösseren Zusammenhanges, so ist der Kausalbegriff das Wesen des Wahrheitsbegriffes, und nur der Kausalzusammenhang vermag ein früher für wahr gehaltenes Urteil als falsch erkennbar zu machen. Diejenigen, welche die Wirklichkeit in Dingen an sich suchen, die den Wahrnehmungen entsprechen, werden zugeben müssen,

[1]) Vergl. Grundr. d. Erk. u. L. S. 116.

Digitized by Google

dass die Wirklichkeit und dieses Entsprechen erkannt werden müssen durch das Denken, d. h. durch die logische Bearbeitung der Wahrnehmungen. Also „liegen doch die Kriterien auch nach dieser Richtung nicht in der der Wahrnehmung entsprechenden Wirklichkeit, sondern in der logischen Reflexion und die sogenannte äussere Wirklichkeit befriedigt uns nicht, sofern eben diese Wirklichkeit erkannt werden soll und deshalb die Kriterien nicht in dieser Wirklichkeit gesucht werden können.

Den Wahrnehmungs-Irrtum kann nur die Erkenntnis des Kausalzusammenhanges aufdecken. Wer die Gesetze nicht kennt, hat kein Kriterium des Wirklichseienden und kann auch Hallucinationen für objektiv Wirkliches halten, weil er den Widerspruch mit dem Gesetz nicht kennt. Darum ist die Erkenntnis des Widerspruches abhängig von der Erkenntnis des Kausalzusammenhanges. Demnach könnten wir die absolute Wahrheit im einzelnen erst mit der absoluten Erkenntnis des Ganzen erreichen, d. h. mit dem absoluten in sich übereinstimmenden System alles Wahrnehmbaren und Denkbaren. Die Unmöglichkeit der Erlangung dieser Erkenntnis berechtigt uns jedoch nicht zu Spekulationen und Ahnungen zu greifen, noch stellt sie den Begriff der absoluten Wahrheit in Frage. Die Welt, nach deren Erkenntnis wir streben, kann auch in allen demjenigen, wovon wir noch nichts wissen, nur seinem Begriffe nach Wahrnehmbares und Denkbares sein.

Indem wir nun die Darstellung von Schuppes Erkenntnistheorie abschliessen, möchten wir noch Einiges bemerken.

Zunächst scheint uns seine Frage, warum die Empfindung, die doch etwas anderes ist, als der Vorgang in den Nerven und im Hirn, als wirklich, so wie sie sich uns ankündigt, nicht gelten soll, nur von seinem Standpunkt aus berechtigt zu sein, nicht aber vom Standpunkt des theoretischen Realismus, der die Empfindungen als Wirkungen äusserer Objekte betrachtet. Denn im Begriff der Wirkung ist enthalten, dass sie etwas anderes ist als die Ursache. So pflegen wir erst dann von einer Wirkung zu sprechen, wenn etwas Neues und anderes als die Ursache eintritt. Die Wirkung vereinigt in sich, wenn der Begriff der Wirkung überhaupt beibehalten wird, die Reaktionsweisen zweier verschiedener Dinge von verschiedener Beschaffenheit. Nicht das wirkende Ding allein macht, dass in dem zweiten Ding ein neuer Zustand entsteht, vielmehr trägt auch dieses zweite, d. i. bewirkte Ding zur Entstehung der Wirkung

Digitized by Google

bei; daraus ergibt sich, dass die Wirkung etwas Anderes als die Ursache ist. Demnach müssen nach dem theoretischen Realismus die Empfindungen subjektiv sein, da sie als Wirkungen äusserer Objekte gedacht werden.

Schuppe kann also höchstens die Grundsätze des Realismus kritisieren, nicht aber fragen, warum die Empfindungen nicht als objektiv gedacht werden können. Der Realismus muss eben gemäss dem Begriff der Wirkung die Empfindungen als subjektiv fassen. Die Frage, warum die Empfindung nicht ganz so, wie wir sie unmittelbar kennen gelten soll, ist also gleichbedeutend mit der Frage, warum nicht der Schuppesche Standpunkt gelten soll.

Möglicherweise hat Schuppe mit seiner Frage eben dies gemeint, dass, sobald die Voraussetzung des theoretischen Realismus, dass ein Einwirken von äussern Objekten stattfindet, unberechtigt erscheint, d. h. sobald die Empfindungen als objektiv gelten können, zugleich die Annahme vom Einwirken äusserer Objekte überflüssig ist.

Was seine Kritik der verschiedenen erkenntnistheoretischen Ansichten betrifft, so lässt sich nicht leugnen, dass sie scharf und originell ist. Er stellt in der Tat Wahrheiten auf, an denen man nicht vorbeigehen kann, die für den Realismus einen grossen Schlag bedeuten. So ist z. B. seine Feststellung des Sinnes von „innen und aussen" als räumliche Bestimmung allein geeignet, die gemeine Auffassung des Realismus zu vernichten; denn was soll wirklich inner- und ausserhalb des Ich bedeuten, wenn man den altüberkommenen Seelenbegriff nicht beibehalten will?

Auch die Dinge an sich nützen uns in der Tat nichts. Ein Entsprechen kann nicht erfahren werden und es erklärt auch nichts. Die sogenannte unwahrnehmbare Qualität ist nur ein Wort, bei dem man nichts denkt; denn unwahrnehmbar bedeutet etwas uns Unbekanntes, ist also bestimmungslos, wie das Kantische Ding an sich, d. h. es ist nichts. Also ist entweder das Ding an sich bestimmungslos oder wenn wir ihm Bestimmtheit zuerteilen, so sind diese dem Wahrnehmbaren entnommen. Somit können diese Dinge die Wahrnehmungen nicht erklären, da sie erst aus dem zu Erklärenden konstruiert werden können.

Auch die Konstanz der Erscheinungen ist kein zwingender Beweis für die Transcendenz. Denn im Begriff der Gesetzlichkeit, wie in dem des Wirkens ist nichts enthalten, was uns das Wie der Gesetzlichkeit und des Wirkens begreiflich machen könnte, vielmehr

Digitized by Google

drücken diese Begriffe nur Tatsächlichkeitsverhältnisse aus, d. h. sie besagen, dass unter gewissen Bedingungen bestimmte Ereignisse als Wirkungen eintreten. Auch Kant lehrt nur, dass wir genötigt sind, das Aufeinander als ein Durcheinander zu fassen, nicht aber, dass uns das Wie des Wirkens verständlich würde. Mithin ist es nach unserer Ansicht ganz verständlich, dass ein Bewusstseinsinhalt *a* immer den Bewusstseinsinhalt *b* zur Folge hat, d. h. es gehört zur Notwendigkeit des Seins selbst, dass die Bewusstseinsinhalte einander bedingen. Das Wie dieser Tatsache vermag auch die Transcendenz nicht zu erklären, also ist es einerlei, ob man die Konstanz der Erscheinungen durch die Gesetzlichkeit transcendenter Dinge erklärt, oder durch die Gesetzlichkeit der Bewusstseinsinhalte selbst. Der Einwand, dass die verschiedenen Empfindungen Ursachen fordern und diese in äussern Objekten gesucht werden müssen, wiederholt denselben Gedanken. Die Bedingung der Empfindung ist eben die andere Empfindung selbst, und darin besteht die Gesetzlichkeit, dass unter gewissen Bedingungen gewisse Empfindungen eintreten.

Auch Volkelt ist es, glauben wir, nicht gelungen, die Notwendigkeit der Setzung eines Transsubjektiven zu begründen. Wir wollen, da er der eifrigste Gegner Schuppes ist, seine beiden Prinzipien, von welchen sein ganzes Denken getragen wird, ins Auge fassen.

In Bezug auf Vorstellungen oder Bewusstseinsvorgänge, sagt Volkelt, hat Kontinuität keinen Sinn, denn die Vorstellungen, die in mein Bewusstsein eintreten, waren unmittelbar vorher für mein Bewusstsein nichts und die, welche austreten, sind unmittelbar darauf für mein Bewusstsein nichts, also alle Vorstellungen, die mir je in meinem Bewusstsein gegeben sein können, haben die Eigenschaft des absoluten Anfangens und absoluten Aufhörens, des Kommens und Verschwindens in Nichts. Also hat Kontinuität in Bezug auf Vorstellungen, die plötzlich abreissen, in Nichts verschwinden und keine Fortsetzung in meinem Bewusstsein haben, keinen Sinn. Diese Ansicht, die schon übrigens Hume im Wesentlichen aufgestellt hat[1]), ist an und für sich richtig. Nun geht aber Volkelt weiter und behauptet, dass der Begriff der Gesetzmässigkeit den der Kontinuität voraussetzt, d. h. von Gesetzmässigkeit kann nur da die Rede sein, wo kontinuierliches Fortlaufen stattfindet. „Es muss sich", sagt

[1]) Treatise of human nature Part IV. sect II. — of Scepticism with regard to the senses.

Digitized by Google

Volkelt, „durch alle Uebergänge und Wandlungen ein etwas beharrlich hindurchstrecken, sich als ein und dasselbe verfolgen lassen oder doch wenigstens als ein solches vorausgesetzt werden. Gesetzmässigen Zusammenhang da zu behaupten, wo ein Objekt schlechterdings abreisst, an seine Stelle das absolute Nichtvorhandensein tritt, hat keinen Sinn“[1]).

Ich muss nun diese Behauptung Volkelts, dass mit Gesetzmässigkeit kein anderer Sinn verbunden werden kann, als kontinuierliches Fortlaufen, bestreiten. Wenn wir einzusehen vermöchten, wie an diesem beharrlich sich Hindurcherstreckenden die Uebergänge und Wandlungen stattfinden, d. h., wenn das Wie uns begreiflich wäre, so wäre mit der Kontinuität etwas gewonnen und im Begriff der Gesetzlichkeit würde tatsächlich die Kontinuität enthalten sein; sobald aber das nicht der Fall ist, sobald dies unbegreiflich bleibt, so ist nicht abzusehen, was Kontinuität mit Gesetzmässigkeit zu tun, warum Gesetzmässigkeit in Bezug auf unkontinuierliche Vorstellungen keinen Sinn haben sollte. Sobald das Wie der Uebergänge und Wandlungen auch dann unbegreiflich bleibt, wenn sich durch sie ein Beharrliches hindurcherstreckt, so können auch Vorstellungen, obzwar sie abreissen, gesetzmässig verlaufen. Mit einem Worte, wenn Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit in Bezug auf Vorstellungen keinen Sinn haben, so nützt auch das Transsubjektive, wo alles kontinuierlich verläuft, nichts, denn wir können eben bezweifeln, dass es immer so verlaufen wird; es ist möglich, dass die Vorgänge abreissen und auf einen Vorgang der wiederholt beobachtete Begleiter ausbleibt, es sei denn, dass Volkelt bei seiner Begründung des Transsubjektiven dasselbe schon als in seiner Gesetzmässigkeit vorhanden annimmt. Es lässt sich jedoch vieles annehmen: es kann angenommen werden, dass ein Gott in uns die Vorstellung hervorbringt und gesetzmässig einrichtet, wie es durch Berkeley geschehen ist; man kann aber auch blosse Vorstellungen als gesetzmässig verlaufend voraussetzen. Kurz, wenn Gesetzmässigkeit in Bezug auf Vorstellungen keinen Sinn hat, so ist mit dem Transsubjektiven nichts gewonnen.

Nun geht aber Volkelt noch weiter und behauptet, dass unter Bewusstseinsvorgängen nicht einmal Regelmässigkeit zu beobachten sei. „Wenn“ sagt Volkelt „in meinem Bewusstsein heute *B* auf *A*

[1]) Volkelt, Erfahrung und Denken S. 84.

Digitized by Google

folgt, so kann vielleicht morgen *A* ohne das *B* oder das *B* ohne das *A* im Bewusstsein verlaufen. Heute z. B. habe ich zuerst die Wahrnehmung des sich durch ein unterhaltenes Feuer immer mehr und mehr erwärmenden Wassers und dann die Wahrnehmung des Siedens; morgen jedoch sehe ich vielleicht, wie das Wasser sich unter denselben Umständen immer mehr und mehr dem Siedpunkt nähert, allein ich werde abberufen und die Wahrnehmung des Siedens fällt nicht in mein Bewusstsein; wogegen vielleicht übermorgen nur die Wahrnehmung der steigenden Erwärmung fehlt und nur die des Siedens eintritt [1]).

Wir glauben nun dies widerlegen zu können. Unsere Wahrnehmungen spielen sich in der Zeit ab. Wenn nun mit Regelmässigkeit kein anderer Sinn verbunden werden kann, als der, dass etwas auf etwas anderes unter gewissen Bedingungen wiederholt eintritt, so ist gerade im Falle, den Volkelt anführt, Regelmässigkeit festzustellen. Wenn ich, sagen wir zwanzigmal, das Wasser vom Moment, da es aufs Feuer gestellt wird, bis zum Sieden beobachte, so habe ich da Teilwahrnehmungen, das allmähliche Erwärmen, die steigende Temperatur bis zum Sieden. Wenn nun diese meine Wahrnehmung durch irgendwelche andere unterbrochen wird und infolgedessen die Wahrnehmung des Siedens ausbleibt, so bedeutet dies die Notwendigkeit, dass ich, um diese letzte Wahrnehmung zu haben, eine gewisse Zeitstrecke den Ort, wo ich das Wasser und das Feuer wahrgenommen habe, verfolgen muss. Wenn ich nun unter dieser Bedingung die Wahrnehmung des Siedens habe, unter anderen Bedingungen dagegen dieselbe etwa durch meine Abberufung und Ablenkung meines Blickes vom Wasser ausbleibt, so bildet eben diese Bedingung die Regelmässigkeit. Kurz, Regelmässigkeit wird das genannt, was zu wiederholten Malen unter gewissen Bedingungen geschieht. Da ich nun das Sieden des Wassers immer wahrnehme, wenn die erforderlichen Bedingungen erfüllt sind, d. h. wenn ich eine bestimmte Zeitstrecke das Wasser verfolge, so ist der Umstand, dass der Vorgang des Siedens nicht ins Bewusstsein fällt unter andern Bedingungen, eben auch Regelmässigkeit.

„Oder" sagt Volkelt weiter, „ich habe zehnmal gesehen, wie auf einen Stich in meinem Finger Blut fliesst; das elfte Mal jedoch steche ich mich gerade in einer Stunde höchster Aufregung in den

[1]) Erfahrung und Denken S. 98.

Digitized by Google

Finger, sodass ich von dem Bluten absolut nichts wahrnehme". (Erfahrung und Denken S. 98). Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass das bezüglich des Siedens des Wassers Gesagte auch von diesem Beispiel gilt.

Volkelt fährt fort: „oder wird mir etwa der regelmässige Wechsel von Tag und Nacht durch die Erfahrung gegeben? Heute habe ich ununterbrochen die Wahrnehmung des Lichtes, worauf die der Finsternis folgt; morgen dagegen mache ich am Tage ein Schläfchen oder gehe in den Keller oder schliesse aus irgend welchen Gründen mehrere Male die Augen. Und während der Nacht habe ich fast niemals die ununterbrochene Wahrnehmung der Finsternis; sie ist durch den Aufenthalt in erleuchteten Zimmern und durch den Schlaf mannigfach unterbrochen" [1]). In Bezug auf dieses Beispiel lässt sich dasselbe erwiedern, wie in Bezug auf das erste. Regelmässig stattfinden heisst: unter gewissen Bedingungen beobachtbar sein und da ich, wenn das Organ, durch welches mir die Wahrnehmung des Lichtes und der Finsternis vermittelt wird, nämlich die Augen offen halte, die Regelmässigkeit von Tag und Nacht beobachte, so ist das Ausbleiben derselben Wahrnehmung unter andern Bedingungen eben Regelmässigkeit.

Nach allem dem glauben wir sagen zu dürfen, dass Volkelt für die Notwendigkeit der Setzung eines Transsubjektiven keine zwingenden Argumente erbracht hat, es ist wie Hume behauptet, ein Glaube und kann nicht mehr als ein Glaube sein. Volkelt hat also nicht einmal den subjektiven Idealismus widerlegt.

Es ist nun Schuppe von vielen der Vorwurf gemacht worden, sein Standpunkt sei Idealismus und führe zum Solipsismus. Was den Vorwurf des Idealismus betrifft, so ist das eventuell Wahrnehmbare, selbst, wenn man sich auf den Boden der Schuppeschen Bestimmungen stellt, d. h., wenn man zugeben wollte, dass wenn man die Welt als Bestandteil des ganzen bewussten Ich auffasst, sie nicht in der blossen Vorstellung oder Empfindung aufgeht, tatsächlich mit Schwierigkeiten verbunden, denn es scheint undenkbar zu sein, dass dieses eventuell Wahrnehmbare existieren soll und zugleich als unabhängig vom Bewusstsein existierend nicht gedacht werden darf.

Wie denkt sich nun Schuppe die Sache? Bekanntlich nimmt er Dinge an sich oder Substanzen nicht an, vielmehr geht nach ihm

[1]) Erfahrung und Denken S. 98/99.

Digitized by Google

das Sein in Beziehungen ebensowohl der Bewusstseinsinhalte zu einander wie auch dieser zu Bewusstsein, auf; oder präciser ausgedrückt: das Sein besteht aus zwei Gliedern, die für sich keine Existenzen sind und nur in ihrem Zusammensein die Existenz ausmachen. Innerhalb dieser Existenz kennen wir wiederum nach ihm nur Beziehungen, in welchen die Gesetzlichkeit besteht. Demnach erklärt es sich, dass das Wahrnehmbare, obzwar es unabhängig vom Bewusstsein nicht existiert, dennoch als etwas gedacht werden kann, was eben als Beziehung unter gewissen Bedingungen eintritt. So wie die Kraft nicht etwas ist, was in einem Stoffe sitzt, sondern in Beziehungen aufgeht, so kann auch die Existenz der Wahrnehmungen nur in Beziehungen aufgehen, d. h. existieren, aber nur im Zusammensein von vielen Bedingungen.

Nebenbei bemerkt, teilen nicht alle Anhänger der Immanenzphilosophie diese Ansicht Schuppes. Einige bezeichnen sich als kritische Idealisten im Unterschiede vom Berkeleyschen Idealismus, der die Getrenntheit von Subjekt und Objekt festhält und die Seele als Substanz fasst.

Solipsismus ist es nun jedenfalls. Schuppe selbst gibt zu, dass die Existenz der Nebenmenschen erschlossen ist, dieser Schluss ist aber, meint er, anderer Art als der Schluss des Realismus auf äussere Objekte. Während nämlich das Empfundene losgetrennt vom Empfinden nicht einmal seinem Begriffe nach wahrnehmbar ist, so ist das fremde Ich, wenn auch tatsächlich erschlossen, so doch seinem begrifflichen Inhalte nach zum Wahrnehmbaren gehörig, da wir aus unserer eigensten Erfahrung in uns sehr wohl wissen, was das ist „ein Ich“ [1]). Schuppe fügt noch hinzu: da wir an den fremden Leibern Bewegungen und Handlungen beobachten, die den unseren gleich sind, so sind wir berechtigt zu schliessen, dass dem fremden Leib ein dem unseren gleichartiges Ich eigen ist. Dies ist aber nicht geeignet, die Schwierigkeit zu heben. Die Existenz der Nebenmenschen ist durchaus nicht gesichert, wenn nichts als losgetrennt von meinem Bewusstsein selbständig existierend gedacht werden darf, und mag man noch so grossen Scharfsinn aufwenden, nie wird es gelingen, von diesem Standpunkt aus diese Schwierigkeit zu heben.

Wir gehen nun zur Behandlung der Wundtschen Erkenntnistheorie über.

[1]) Erk. Logik S. 76.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Die Erkenntnistheorie Wundts.

Die Hauptpunkte, in denen Wundt der Schuppeschen Erkenntnistheorie entgegentritt, sind wohl seine Lehren von dem unabhängig vom Bewusstsein existierenden Objekt und der Subjektivität der Empfindungen. Wir wollen die diesbezüglichen Ansichten Wundts zusammenfassend darstellen.

Subjekt und Objekt.

Die Einwände, die Wundt gegen Schuppe erhebt, sind u. a. folgende: Erstens sei die Argumentation Schuppes, dass, indem ich die Dinge denke, sie doch eben etwas Gedachtes sind, und somit ihre selbständige Existenz eo ipso aufgehoben, hinfällig; denn daraus, dass die Dinge für mein Denken existieren, folge nicht im Mindesten, dass sie nur durch das Denken existieren, mit andern Worten: der Umstand, dass der Gedanke eines Dinges niemals unabhängig vom Denken sein kann beweise nicht, dass das Ding wirklich nur durch das Denken existiere[1]). Das „durch" ist freilich ungenau, denn Schuppe behauptet geradezu, dass die Dinge nicht durch das Denken, sondern zusammen mit dem Denken existieren.

Sodann sei der Satz „kein Objekt ohne Subjekt" nicht richtig. Der Satz „kein Subjekt ohne Objekt" ist richtig, weil der Begriff des Subjekts ein abstrakter Begriff ist und abstrakte Begriffe sind nur in ihren konkreten Verwirklichungen vorstellbar. Dagegen ist das Mithinzudenken des Subjekts bei der Vorstellung des Objekts nicht notwendig, weil ein Objekt auch losgetrennt vom Subjekt kein abstrakter Begriff, sondern wirklich in irgend welcher konkreten Vorstellung gegeben ist[2]). Endlich stehe Schuppes Lehre von der

[1]) Phil. Stud. 12 Bd. U. u. u. K. R. S. 325.
[2]) Phil. Stud. 12 Bd. U. u. u K. R. S. 384

Digitized by Google

Objektivität der Empfindungen im Widerspruch mit den naturwissenschaftlichen Ergebnissen, insbesondere mit der wissenschaftlichen Optik.

Wundt verwirft, wie wir eingangs unserer Arbeit gesehen haben, den Subjektivismus [1]), der alle Erkenntnisinhalte zunächst als subjektiv betrachtet und nachträglich Gründe für ihre Objektivität zu finden sich abmüht, und zwar wie Wundt meint, vergeblich sich abmüht, weil die Methode eine verfehlte ist. Denn dieser Standpunkt des Subjektivismus ist nicht der ursprüngliche naive Standpunkt. Es gilt vielmehr ursprünglich alles als objektiv; denn Vorstellung und Objekt sind eins und dasselbe, und die Eigenschaft, Realität zu besitzen, also unabhängig vom Bewusstsein zu existieren, ist jedem Vorstellungsinhalt eigen. Das Denken und sein Objekt sind immer zusammen und es gibt kein Denken, das zeitlich früher wäre als das Erkennen, das zunächst nur vom subjektiven Wert wäre. Jene ursprüngliche Einheit des Denkens und Erkennens ist daher zugleich die Einheit des Denkens und Seins. Erst später trennt die Reflexion, teils durch die Gedächtnis- und Phantasiebilder, teils durch die Widersprüche, in welche die Wahrnehmungen sich verwickeln, Vorstellung als etwas Subjektives vom Objekt, also dürfen wir nur dasjenige für nicht objektiv halten, was die wissenschaftliche Kontrolle der Wahrnehmungen als Schein nachzuweisen vermag.

Es ist daher sowohl die Annahme eines undenkbaren Gegenstandes und eines Gedankens ohne Inhalt, als auch die Behauptung des Idealismus, dass das Objekt ein Erzeugnis des Subjekts sei, wie auch ferner die Annahme, dass das Denken ein passives Aufnehmen und Nachbilden unabhängig bestehender Objekte sei, unhaltbar. Erkenntnisobjekt ist vielmehr das Vorstellungsobjekt, das mit der Eigenschaft, Objekt zu sein, alle andern Eigenschaften in sich vereinigt. Die Ansicht, dasselbe verliere damit, dass es Vorstellung ist, notwendig zugleich das Merkmal der Objektivität, beruht lediglich auf jener falschen Annahme von der ursprünglichen Geschiedenheit der Vorstellung vom Objekt, die nachträglich aufeinander wirken sollen, während sie in Wahrheit eins sind und erst in unserm Denken von einander getrennt werden. Damit können sie jedoch nur zu verschiedenen Denkbestimmungen einer und derselben Tatsache, nicht selbst zu verschiedenen Tatsachen werden.

[1]) Logik S. 426.

Digitized by Google

Im Gegensatz zur subjektivistischen Richtung wird also zunächst alles ganz naiv als objektiv hingenommen. Der Wissenschaft aber reicht das gemeine Kriterium der Objektivität nicht aus; denn dieses besteht in der Uebereinstimmung der Wahrnehmungen mit einander und mit den Wahrnehmungen anderer, womit jedoch keine Täuschungen ausgeschlossen sind. Sie stellt deshalb eine Kontrolle an in der Weise, dass sie Wahrnehmungen unter vielfach veränderten Bedingungen sammelt und mit einander vergleicht. Durch dieses wiederholte Verfahren sieht sie sich genötigt, Erhebliches als subjektiv zu eliminieren und letzten Endes den gesamten Empfindungsinhalt ins Subjekt zu verlegen [1]).

Demnach brauchen wir nach keinen Gründen für die Objektivität eines Vorstellungsinhaltes zu suchen, vielmehr muss der Vorstellung das Merkmal der Objektivität in vielen Fällen erst genommen werden. Nach dem Subjektivismus dagegen können sich die Wahrnehmungen unmöglich gegenseitig berichtigen, da ihnen nichts Wahres zu Grunde liegt.

Die wissenschaftliche Reflexion sieht sich, wie gesagt, infolge der Widersprüche, in die die Wahrnehmungen geraten, genötigt, den gesamten Empfindungsinhalt ins Subjekt zurückzunehmen. Als objektiv bleibt nur noch die räumlich-zeitliche Form, die in aller Wahrnehmung konstant ist, bestehen, d. h. gemäss den allgemeinen Kriterien objektiver Gewissheit, welche sich nach dem eben dargelegten Verfahren der Wissenschaft ergeben haben, hat die Objektivität des Raumes, der einen tatsächlichen Bestandteil aller Erfahrung bildet insoweit zu gelten, als die Analyse der Wahrnehmungen nicht subjektive Bestandteile in ihm nachweist [2]). Solche subjektive Bestandteile ergeben sich aber auch bei der Raumanschauung infolge der Widersprüche der einzelnen Raumanschauungen, so z. B. die Täuschung des Augenmasses, die veränderte Auffassung eines Raumgebildes infolge der Dislokation oder Alteration der Bewegung des Auges, wenn das binoculare Bild beim steroskopischen Sehen durch die Tiefenvorstellung sich unterscheidet vom Bilde des einzelnen Auges u. s. w. Ziehen wir nun die nachgewiesenen subjektiven Elemente vom Raum ab, *so bleibt als Rest die jener anschaulichen Form entsprechende Ordnung eines objektiv gegebenen Mannigfaltigen* [3]).

[1]) Logik, 1 Bd. S. 429 f.
[2]) Logik, 1 Bd. S. 516.
[3]) Ebd. S. 517.

Digitized by Google

Dass auch die Raumanschauung mit subjektiven Elementen behaftet ist, hat schon Berkeley von einer andern Seite erkannt. Einer seiner Einwände gegen die Existenz der primären Qualitäten ausserhalb des Bewusstseins lautet: „so wird z. B. gesagt, dass Hitze und Kälte nur psychische Affektionen seien und durchaus nicht Abdrücke von wirklichen in den körperlichen Substanzen, durch welche sie erzeugt werden, existierenden Wesen; denn der nämliche Körper, welcher einer Hand als warm erscheine, erscheine andern als kalt.

Warum sollen wir nun nicht eben sowohl schliessen, dass Figur und Ausdehnung nicht Abdrücke oder Aehnlichkeiten von in der Materie existierenden Eigenschaften seien, da sie dem nämlichen Auge von verschiedenen Punkten aus oder von dem nämlichen Punkte aus Augen von verschiedener Struktur verschieden erscheinen und daher nicht Bilder von etwas ausserhalb des Geistes unwandelbar Bestimmtem sein können". Ueberwegs Uebersetzung § 14 [1]).

Darauf antwortet Wundt: auch die Raumanschauung enthält subjektive Elemente. Gleichwohl weisen sowohl die Unabtrennbarkeit der Raumanschauung von der Vorstellung äusserer Gegenstände als auch die Konstanz, mit der bei aller Variation des Inhaltes, die räumliche Form eine beständige Eigenschaft der Vorstellungsobjekte bleibt, auf objektive Bedingungen hin, unter deren Einfluss alle einzelnen, subjektiven, veränderlichen, räumlichen Vorstellungen entstehen.

Der objektive Raum, welchen jene Bedingungen darstellen, ist zwar ein unbekannter, da er uns nicht unmittelbar gegeben ist, jedoch müssen wir auf ihn zurückkommen, wenn wir die subjektiven Elemente in den einzelnen Raumanschauungen eliminieren.

In der ersten Auflage der Logik gebraucht Wundt das Wort zurückschliessen und meint: sobald der Raum durch die Kontrolle der Wahrnehmungen nicht völlig eliminiert werden kann, lässt sich daraus schliessen, dass es ausserhalb des Subjekts etwas gibt, das

[1]) Der englische Text lautet: „it is said that heat and cold are affections only of the mind, and not at all patterns of real beings, existing in the corporeal substances which exite them, for that the same body which appears cold to one hand seems warm to another. Now, why may we not as well argue that figure and extension are not patterns or resemblances of qualities existing in matter, because to the same eye at different texture at the same station, they appear various, and cannot therefore be the images of any thing settled and determinate without the minds?" Berkeley works, Principles of human Knowledge. Part. 1, § 14.

Digitized by Google

dem anschaulichen Raum entspricht. Dieses Etwas ist als die Bedingung aller veränderlichen, räumlichen, subjektiven Vorstellungsobjekte und als die Ordnung eines begrifflich zu denkenden objektiv gegebenen Mannigfaltigen, zu betrachten.

Indem wir nun die Dinge nur in der räumlichen Form auffassen, hat diese Auffassung einen grossen Einfluss auf die Bildung der verschiedenen Begriffe von der Beschaffenheit der wirklichen Dinge. Dieser Einfluss macht sich denn auch geltend in der Bildung des Substanzbegriffes. So ist offenbar der Punkt als Element der räumlichen Anschauung ein bestimmendes Motiv gewesen zur Entstehung atomistischer und monadologischer Ansichten. „In der Tat" sagt Wundt „hat dieser Einfluss seine Berechtigung darin, dass sich in der Ordnung der Dinge auch die eigene Natur derselben verraten muss. Wenn der Raum auf die Ordnung der Dinge hinweist, so muss er eben dadurch zugleich hinweisen auf die Dinge selbst oder auf den metaphysischen Begriff, welcher die objektive Natur des Wirklichen als Aufgabe bezeichnet, auf die Substanz" [1]).

Demnach ist das reale Objekt nicht mehr anschaulich festzuhalten, da keine Empfindungsqualitäten mitgedacht werden dürfen, sondern nur noch begrifflich zu denken. Dieses begrifflich zu denkende Objekt ist nun gleichbedeutend mit der Substanz, über die zwar verschiedene Annahmen gemacht werden können, deren Existenz jedoch sicher ist.

So wie der Raum mit dem Substanzbegriff in Verbindung steht, so auch die Zeit mit dem Kausalbegriff. Auch an der Zeitanschauung lassen sich subjektive Elemente nachweisen. So z. B., wenn unsere subjektiven Zeitvorstellungen mit dem zeitlichen Verlauf der äussern Erscheinungen in Konflikt geraten. Dennoch ist sie aus dem mehrfach erwähnten Grunde objektiv wie der Raum. Diese ihre objektive Grundlage ist eine relative Konstanz veränderlicher Objekte, denn gäbe es keine Veränderung, so würde die Zeit ihre objektive Grundlage verlieren. Erst die konstanten Gesetze der Veränderung werden zum Motiv einer objektiven Zeitanschauung. Die objektiven Bedingungen der Zeit sind darum mit dem Kausalbegriff aufs Engste verbunden.

Die begrifflich zu denkende Realität, die durch den Verstand, d. h. durch die denkende Bearbeitung der Wahrnehmungen zustande

[1]) Logik S. 517.

Digitized by Google

kommt, bezeichnet Wundt auch als mittelbare Erfahrung oder mittelbar Gegebenes, im Gegensatz zur unmittelbaren oder subjektiven Erfahrung. Diese zwei Erfahrungsweisen sind nicht wirklich voneinander getrennte Erfahrungsgebiete, sondern eine und dieselbe ganze Erfahrung nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Mit der einen befasst sich die Naturwissenschaft, mit der andern die Psychologie.

Die Scheidung der ursprünglichen Realität vollzieht sich durch die Trennung der Gefühle vom Vorstellungsanteil der Wahrnehmungen und vollendet sich durch die Zurücknahme der Empfindungsinhalte und der anschaulich räumlich-zeitlichen Form ins Subjekt, so dass die mittelbare Erfahrung oder das unabhängig vom Bewusstsein existierende Objekt, wie vorhin dargelegt, nur in Begriffen festgehalten werden kann.

Demgemäss unterscheidet Wundt Wahrnehmungserkenntnisse, Verstandeserkenntnisse und Vernunftserkenntnisse, wobei nicht etwa an ursprünglich verschiedene Quellen der Erkenntnis zu denken ist, sondern vielmehr an eine und dieselbe Erkenntnisquelle, die in verschiedener Weise wirksam ist. Unter der erstern ist die Berichtigung und Verbesserung der Vorstellungsinhalte ohne logische Analyse und ohne Hilfe wissenschaftlicher Methoden zu verstehen. Dagegen die Umformung der Vorstellung durch wissenschaftliche Beobachtung und Begriffsbildung behufs Berichtigung der Widersprüche der Wahrnehmungen ist das Geschäft des Verstandes.

Vernunfterkenntnis ist endlich dasjenige Bestreben des Denkens, die sämtlichen einzelnen Zusammenhänge, welche durch den Verstand zustande gekommen sind zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden, also die einzelnen Bruchstücke zu einer jeden einzelnen die seine Stelle anweisenden Weltanschauung zu verbinden. Die Vernunft hat demnach in die einzelnen Wissenschaften ergänzend einzugreifen.

Wundt gewinnt also das reale Objekt dadurch, dass gemäss der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wahrnehmungen nach Abzug der subjektiven Bestandteile der einzelnen Raumanschauungen die räumlichen-zeitlichen Elemente bestehen bleiben. Diese Elemente weisen auf objektive Bedingungen, also auf ein ausserhalb des Bewusstseins existierendes Objekt hin. Die Vorstellungen können nur als subjektive Symbole von objektiven Bedingungen betrachtet werden, durch deren Bearbeitung eine Erkenntnis der Aussenwelt allein auf begrifflichem Wege zu gewinnen ist. Das sind nun die Hauptdifferenzen zwischen Schuppe und Wundt in Bezug auf dieses Problem.

Digitized by Google

Wir wollen nun noch die Uebereinstimmung beider in Bezug auf das Subjekt hervorheben. Mit Schuppe verwirft Wundt die Annahme eines Substrats der psychischen Erscheinungen.

„Nun fordert die Idee des Ich an sich", sagt Wundt, „ebensowenig wie irgend ein anderer subjektiver Inhalt des Bewusstseins die Voraussetzung eines von diesem Inhalt verschiedenen Substrates. Namentlich folgt aus der Beteiligung des denkenden Selbstbewusstseins an der Bildung des Substanzbegriffes nicht im mindesten, dass umgekehrt das Bewusstsein auf eine Substanz zurückgeführt werden müsse, sondern man dreht sich bei dieser Voraussetzung offenbar in einem fehlerhaften Zirkel. Durch die denkende Bearbeitung der uns gegebenen Objekte werden wir genötigt, anzunehmen, dass als die Träger der sinnlichen Dinge Substanzen anzunehmen seien. Den so aus der Wechselwirkung des Denkens mit seinen Objekten hervorgegangenen Begriff überträgt man nun auf das denkende Subjekt selbst, obgleich sich dieses doch unmittelbar seiner selbst gewiss ist, so dass hier jene Motive, die uns veranlassen, hinter der sinnlichen Erscheinung ein von ihr verschiedenes, obgleich immer nur hypothethisches Sein vorauszusetzen gänzlich hinwegfallen. Denn niemals kann das Subjekt, etwa dadurch, dass seine inneren Zustände in einen unlösbaren Widerspruch mit der Annahme der subjektiven Realität dieser Zustände treten, veranlasst werden, sich selbst und seine Denkhandlung als Schein zu betrachten. Auch würde völlig unerfindlich sein, mit welchen Hilfsmitteln das Denken zu irgend welchen Aussagen über die ihm zu Grunde liegende Substanz gelangen sollte. Dass die Objekte der Wahrnehmung eine derartige Verarbeitung durch das Denken erfahren können, ist vollkommen begreiflich, da sie eben Objekte des Denkens sind; wie aber das Denken sich selbst zum Objekt sollte machen können, dass es an die Stelle der unmittelbaren Gewissheit seines eigenen Tatbestandes ein hypothetisches Objekt setze, dies ist ein völlig unvollziehbarer Gedanke" [1]). Die Verbindung des psychischen Geschehens selbst ist es, die wir die Einheit des Bewusstseins nennen [2]). Wundt sagt ferner, dass „in dem geistigen Geschehen fortwährend eine reine Kausalität gegeben ist, welche, da sie die Objektsvorstellung erzeugt, auch die Schöpferin des objektiven Substanzbegriffes ist, und eben deshalb

[1]) Logik S. 537.
[2]) System S. 296.

Digitized by Google

selbst nicht Handlung eines Objekts sein, also auf keine Substanz bezogen werden kann“ [1]).

Was dies betrifft, so vermag ich darin, dass die Kausalität auf dem psychischen Gebiet es selbst ist, die den objektiven Substanzbegriff erzeugt, d. h., dass das Denken es doch erst ist, das den Substanzbegriff hervorbringt, kein zwingendes Argument dafür zu erblicken, dass diese Kausalität unmöglich auf eine Substanz bezogen werden kann. Das enthält keinen logischen Widerspruch.

Wir wollen nun, bevor wir zur Behandlung der übrigen Probleme bei Wundt übergehen, einige Bemerkungen machen. Zunächst wollen wir einen Widerspruch hervorheben, der sich durch die Erkenntnistheorie Wundts durchzieht, der auch bereits von den meisten Kritikern hervorgehoben worden ist. Und in der Tat ist es ein so offenbarer und handgreiflicher Widerspruch, dass es zu verwundern ist, wie er einem so exakten und bedeutenden Forscher wie Wundt unterlaufen konnte. Dieser Widerspruch aber ist folgender: einerseits setzt Wundt ein vom Bewusstsein unabhängig existierendes Objekt, andererseits nehmen aber seine Betrachtungen eine solche Wendung an, dass man glauben könnte, er vertrete die Schuppesche Ansicht von der Zusammengehörigkeit des Denkens und Seins. Dahin zielt z. B. der vorhin angeführte Satz, dass jene ursprüngliche Einheit des Denkens und Erkennens zugleich die Einheit des Denkens und Seins sei [2]) und dass ihre Trennung nur eine Abstraktion sei; ebenso der Satz, dass Denken und Objekt nicht zwei reale Tatsachen, sondern verschiedene Bestimmungen ein und derselben Tatsache seien. Dieser Widerspruch lässt sich nicht heben.

Möglicherweise hat Wundt damit lediglich dem Subjektivismus entgegen treten wollen, der von vornherein der Vorstellung ein Ding an sich gegenüberstellt, das unter keinem Einfluss der Denkgesetze und Anschauungsformen steht. Jedenfalls aber ist der Ausdruck von seinem eigenen Standpunkt aus nicht glücklich gewählt. Dagegen ist es kein Widerspruch, wenigstens vom Standpunkt Wundts, wenn er trotz seiner Lehre vom realen Objekt ein Ding an sich als Fiktion verwirft. Denn Wundt lehnt nur ein Ding an sich im kantischen Sinne ab, das etwas jenseits aller möglichen Erfahrung Liegendes, also absolut Transcendentes bedeutet, das in keiner Beziehung zum Denken gebracht werden kann, was auf der falschen

[1]) Ebd. S. 302.

[2]) System S. 87.

Digitized by Google

Annahme vom ursprünglichen Gegensatz von Subjekt und Objekt beruht, hingegen bedeutet das äussere Objekt Wundts das, was die Wissenschaft darunter zu verstehen pflegt, nämlich den Inbegriff der objektiven Erfahrungsinhalte, die nach Ausscheidung und Elimination aller subjektiven Elemente zurückbleibt [1]), was im Wundtschen Sinne mittelbar gegeben ist. Ob dieses Wundtsche Objekt als mittelbar erfahrbar oder mittelbar gegeben bezeichnet werden kann, ist eine andere Frage, die uns gleich beschäftigen wird.

Die Kriterien der Wahrheit sind nach dem Gesagten nur als Forderungen gegeben, in deren Erfüllung das Denken niemals einen absoluten Endpunkt erreichen kann. Durch die Kriterien der Wissenschaft vermögen wir nicht die absolute Wahrheit zu gewinnen und auch durch die in der Wissenschaft befolgten Leitmaximen gelangen wir nur zu vorläufigen Kriterien, *die über den Inhalt der objektiven Wahrheit nichts Bestimmtes aussagen.* Hierher gehört der Satz „dass jeder objektiv gegebene Erfahrungsinhalt solange als real zu betrachten ist, als er nicht im Widerspruch mit anderen Erfahrungsinhalten gerät, deren objektive Realität sicher gestellt ist“ [2]).

Fragen wir nun, ob die Wundtsche Fassung des Problems alle Schwierigkeiten heben und uns Klarheit über das Verhältnis von Subjekt und Objekt zu verschaffen vermag, so müssen wir die Frage verneinen. Denn das Wundtsche reale Objekt ist ein wahres Ding an sich, da, wie Wundt selbst zugibt, von dem uns bekannten Vorstellungsinhalt fast nichts zurückbleibt. Wundt nämlich sagt, dass auch die Raumanschauung subjektiv ist, und der objektive Raum, was gleichbedeutend ist mit den objektiven Bedingungen als ein Unbekanntes anzusehen sei, da er uns nicht unmittelbar gegeben ist. Nun pflegt man aber das, was unbekannt ist, als Transcendentes zu bezeichnen, es ist also das Wundtsche Objekt transcendent. Und wie wird das reale Objekt selbst gefasst? Die konstanten räumlich-zeitlichen Elemente der Wahrnehmung weisen auf eine Ordnung und objektive Bedingungen hin; da nun eine Ordnung offenbar nicht in der Luft schweben kann und Ordnung von etwas sein muss, so sind damit zugleich die Dinge selber gegeben. Das kann aber nicht einmal als mittelbare Erfahrung oder mittelbar Gegebenes bezeichnet werden, denn dieses Wundtsche Objekt liegt jenseits aller Erfahrung und Gegebenheit.

[1]) Phil. Stud. 12 Bd. U. n. u. K. R. S. 329.
[2]) Phil. Stud. U. n. u. K. R.

Digitized by Google

Ferner ist der Fortschritt, den der kritische Realismus Wundts aufweist, wie sogleich dargetan werden wird, nur ein scheinbarer. Er besteht nämlich darin, dass er zunächst die Dinge als von uns unabhängig existierend ansieht und sich von dieser unmittelbaren Auffassung solange nicht abbringen lässt, „als sich dieselbe nicht durch positive in dem Zusammenhang der Erfahrung selbst mir aufstossenden Gründe als undurchführbar erweist“ [1]). Er geht ausserdem von dem Prinzip aus, „jeden Inhalt der naiven Erfahrung solange als gegeben anzuerkennen, als er nicht durch nachweisbare Widersprüche, zu denen dies führt, als ein blosser Schein nachgewiesen ist“ [2]). Was für einen Fortschritt bedeutet also dieser Wundtsche kritische Realismus gegenüber allen möglichen Annahmen, die über das äussere Objekt oder die reale Welt bis dahin gemacht worden sind, wenn sich am Ende fast die ganze unmittelbare naive Erfahrung als nicht real herausstellt? Der Umstand, dass nach dieser Methode die konstanten Elemente der Erfahrung bestehen bleiben, bedeutet keinen Fortschritt, da der objektive Raum als ein Unbekanntes zu betrachten und der Substanzbegriff ein hypothetischer und metaphysischer Hilfsbegriff sein soll [3]).

Wenn Wundt einfach erklärt hätte, Elemente der Wahrnehmung weisen auf ein transcendentes Objekt hin, so hätten wir eine klare Ansicht, dagegen hat er durch die Bezeichnung mittelbare Erfahrung, mittelbar Gegebenes seine Ansicht verdunkelt.

Wenn Wundt im Gegensatz zu Hume, dem von vornherein lediglich das Gegebensein der Vorstellungen feststeht, behauptet: zunächst seien uns unabhängig vom Bewusstsein existierende Objekte gegeben, so ist damit nichts gewonnen, da schliesslich nichts von den Vorstellungsinhalten zurückbleibt, und der Begriff des realen Objekts ein hypothetischer und metaphysischer Hilfsbegriff ist.

Wundt sagt zwar, dass die Axiome der Substanz Postulate der Anschauung seien. So wird z. B. die Einfachheit der Substanz von der Philosophie dem Punkt analog gedacht. „Das Einfache im Raum Gegebene ist der Punkt, zu dessen Bestimmungen nur zwei Grössen erforderlich sind. Die Elemente der im Raum ausgedehnten Substanzen müssen daher entweder Punkte sein oder doch sich zu einander wie Punkte verhalten, so dass sie in sich selbst unver-

[1]) Phil. Stud. U. n. u. K. R. S. 326.
[2]) Ebd. S. 327.
[3]) System S. 289, 292.

Digitized by Google

änderlich sind“ [1]). Allein das sind nur Postulate der Anschauung, aber keine Anschauung und keine Erfahrung selbst. Es ist also unseres Erachtens Wundt nicht gelungen, Hume zu überwinden und eine befriedigende Lösung des Problems von Subjekt und Objekt oder des Verhältnisses vom Subjekt zur Aussenwelt zu geben.

Wenn Wundt Schuppe vorwirft, er betrachte dasjenige, was dem Bewusstsein nicht immanent ist als transcendent und das Wort immanent nicht im gewöhnlichen Sinne gebraucht, nämlich als *das der Erfahrung Immanente* [2]), so meinen wir, dass die Wundtsche Realität eben der Erfahrung transcendent ist. Mit einem Wort: wir gewinnen mit der Wundtschen Methode nichts. Wir gelangen zu etwas, das vor Wundt in verschiedener Form angenommen worden ist, d. i. zu einem unerfahrbaren äussern Objekt. Schuppe behält also Recht, wenn er sagt, das, was nicht dem Bewusstsein immanent ist, ist transcendent, was übrigens auch die Gegner Schuppes, die dieses Transcendente fordern und setzen, zugeben, so z. B. Volkelt.

Diese Methode, wonach zunächt alles als gewiss und real betrachtet wird, verhilft uns auch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit, da sich eben alles uns Bekannte als nicht real herausstellt. Mithin ist es kein wesentlicher Unterschied, ob wir von vornherein wie der Subjektivismus, die Vorstellungsinhalte als subjektiv betrachten, oder ob ihre Subjektivität durch eine kritische Methode erkannt wird. Auch der Umstand, dass nach Wundt die realen Objekte unter dem Einfluss der Denkgesetze und Anschauungsformen stehen, und objektive Vorgänge, die im Raum und in der Zeit stattfinden, forderte, vermag gegen Schuppe nichts auszurichten, da wir weder die objektiven Vorgänge noch die Objekte, noch den objektiven Raum kennen.

Mit allem dem wollen wir keineswegs die relative Berechtigung des Wundtschen Realismus bestreiten. Es mag wahr sein, dass die Naturwissenschaft zur Annahme unabhängig von uns existierender Objekte sich gedrängt fühlt. Wir bestreiten lediglich die Hinstellung dieses Objektes in der Form, wie es Wundt konstruiert als etwas unserer Erkenntnis Zugängliches und nicht ganz Transcendentes.

Raum und Zeit.

Kant hatte behauptet, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Raum und Zeit beweise, dass sie nicht aus der Erfahrung

[1]) Logik 1 Bd. S. 544.

[2]) U. n. u. K. R. S. 337.

Digitized by Google

stammen, sondern Anschauungsformen a priori oder Funktionen, die in unserem Gemüt bereit liegen, aller Erfahrung vorangehen und dieselbe erst möglich machen, also Bedingungen der Erfahrung sind. Gegen diesen Beweis wendet Wundt folgendes ein: die Behauptung, dass dasjenige, was aus der Erfahrung stammt, nicht den Charakter des Denknotwendigen und Allgemeingültigen haben kann, hat Kant nicht begründet. Wir halten vielmehr diejenigen Erfahrungen, welche oft gemacht werden, für notwendig. Da nun Raum und Zeit konstante Elemente aller Erfahrung sind, so gelten sie als notwendig und allgemeingültig. Die Notwendigkeit von Raum und Zeit muss daher aus ihrer tatsächlichen Konstanz abgeleitet werden, nicht aber umgekehrt, und somit sind nicht Raum und Zeit selbst, sondern lediglich die Denkfunktionen, vermöge deren wir sie vom übrigen Wahrnehmungsinhalt aussondern, als das eigentliche a priori zu betrachten. Die ausnahmslose empirische Gültigkeit der geometrischen Sätze bürgt für ihre Notwendigkeit.

Der Umstand, dass wir jeden bestimmten Inhalt von Raum und Zeit wegdenken können, beweise nur, meint Wundt, dass Raum und Zeit formale Bestandteile der Erfahrung sind, nicht aber, dass diese Formen unabhängig vom Stoffe im Subjekt bereit liegen, das würde nur dann bewiesen sein, wenn wir uns den leeren Raum und die leere Zeit vorzustellen vermöchten, was bekanntlich nicht der Fall ist und was auch Kant nicht behauptet hat. Ferner beruhe die Kantische Lehre, dass Raum und Zeit als Formen im Subjekt bereit liegen, die den Stoff zu formen haben, auf der falschen Annahme vom ursprünglichen Gegensatz von Subjekt und Objekt. Und da Wundt diese Annahme nicht anerkennen kann, so verliert für ihn das a priori jeden Sinn. Weil Stoff und Form ursprünglich als Einheit gegeben sind, und allem Vorgestellten das Merkmal der Objektivität zukommt, so werden natürlich Raum und Zeit wie alles andere als objektiv gelten, ja sie sind es gerade, die nach aller Bearbeitung der Wahrnehmungen durch das Denken und nach Zurücknahme vieler Bestandteile ins Subjekt als objektiv bestehen bleiben.

Hiernach ist der Einwand, den Erhard gegen Wundt erhebt, hinfällig. Erhard nämlich bemerkt: der Umstand, dass der abstrahierende Verstand es wäre, der den Wahrnehmungsinhalt in Form und Stoff zerlege, ferner der Umstand, dass uns der Raum sowie

Digitized by Google

der Stoff gegeben sind, beweisen nichts gegen die Apriorität.[1] Gegen diesen Erhardschen Einwand ist zu bemerken, dass nach Wundts Auffassung die Apriorität des Raumes insofern unhaltbar ist, als nach ihm zunächst der gesamte Wahrnehmungsinhalt als objektiv hinzunehmen ist, und zwar um so mehr, als die Zerlegung der Empfindung in Form und Stoff nur eine Abstraktion ist, und die Apriorität der Form als etwas im Subjekt Vorhandenes und vom Stoffe Losgetrenntes nicht gegeben ist.

In einem Sinne hat ja Kant Recht, dass nämlich die Raumvorstellung in der Erfahrung nicht gegeben ist, aber nicht deshalb, weil sie eine in uns bereit liegende Form wäre, sondern deshalb, weil es erst der Verstand ist, der infolge später zu schildernder Motive Form vom Stoffe der Empfindung lostrennt; und hierin besteht denn auch der Fehler Kants, dass er die fertige Raumanschauung als gegeben hinnahm und nicht nach den Motiven fragte, die bei dieser Trennung wirksam sind. Wundt stimmt also im wesentlichen mit Schuppe darin überein, dass die Apriorität von Raum und Zeit nicht als notwendig anzunehmen ist, nur hat bei ihm die Objektivität des Raumes eine andere Bedeutung als bei Schuppe, nämlich die, dass der Raum auf ein unabhängig vom Bewusstsein existierendes Korrelat hinweisen soll.

Die Bedingungen und logischen Motive zur Scheidung der räumlich-zeitlichen Form vom Stoff der Empfindung ist einerseits die unabhängige Variation dieser beiden Elemente der Empfindung, andererseits die Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile. Die Empfindung kann bei konstant bleibender Raum- und Zeitform wechseln, während umgekehrt mit der Variation der Form die Empfindungsqualität ebenfalls wechseln muss. So kann z. B. an einem Dinge die Farbe sich ändern, während die räumliche Form dieselbe bleibt, bei der Aenderung der räumlichen Form muss aber zugleich ein Qualitätswechsel stattfinden.

Dasselbe gilt von der Zeit in ihrem Verhältnis zur Vorstellung des Geschehens. In demselben Zeitverlauf können verschiedene Ereignisse stattfinden, dagegen muss mit der Variation des Zeitverlaufs auch eine Aenderung in den Eigenschaften des Geschehens eintreten.

Infolge dieser Unterscheidung des Stoffes von der Form entsteht die Vorstellung, dass die Eigenschaften des Raumes und der Zeit

[1] Franz Erhard, Rezension des Wundt-Systems in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 102, S. 150.

Digitized by Google

sich dem Stoff gegenüber gleichgültig verhalten, d. h. dass die Form mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt werden kann.

Die Bedingung zur Trennung der räumlichen von der zeitlichen Form ist eine ähnliche. Jede Aenderung der räumlichen Ordnung verläuft in der Zeit, mit dem zeitlichen Verlauf dagegen ist nicht notwendig eine räumliche Veränderung verbunden. So ist z. B. mit der Qualität- oder Intensitätsveränderung des Stoffes der Empfindung, welcher ein zeitlicher Vorgang ist, keine Veränderung des Raumes verbunden. Bei der Bewegung sind ursprünglich beide Formen verbunden gegeben. Auch die Bewegung ist eine reine Anschauungsform, weil sie vom Wechsel des Stoffes unabhängig ist. Sie aber bestimmt die Beziehung der Raum- und Zeitform, indem die Zeit durch die Umwandlung ihrer Grössen in Bewegungsgrössen räumlich vorgestellt wird, was ihre Messung als extensive Grösse ermöglicht. Und der Raum wird als eine von der Zeit unabhängige Form gedacht, wodurch er Gegenstand der reinen Geometrie wird.

Die Kategorien.

Auch in Bezug auf die Denkformen weicht Wundt von Kant ab. Kant fasst zwar ganz richtig die Kategorien als die verknüpfende Funktion, durch welche das Mannigfaltige der Anschauung einheitlich zusammengefasst wird, seine weiteren Ausführungen aber stehen, meint Wundt, damit nicht im Einklang. Denn er betrachtet sie tatsächlich als fertige Formen, die im Verstand bereit liegen und aller Erfahrung vorangehen. In Wirklichkeit lässt sich aber, meint Wundt, bei der Anwendung der Denkfunktionen auf den sinnlichen Inhalt ein Entwicklungsprozess nachweisen, dessen Produkt einerseits von der Natur des Denkens bestimmt ist, andererseits aber bedarf es der Bedingungen und bestimmten Eigenschaften der sinnlichen Anschauung, welche die Kriterien für jene abgeben. Es kommt also, meint Wundt, nicht allein darauf an, die Kategorien zu klassifizieren, wie es durch Kant geschehen ist, sondern wesentlich darauf, sie aus den Grundgesetzen des Denkens heraus entstehen zu lassen, andererseits aber die Bedingungen der sinnlichen Anschauung ausfindig zu machen, die das Denken zur Anwendung seiner Gesetze bestimmen. Denn so wenig wie die Anschauungsformen, existieren auch die Denkformen unabhängig vom sinnlichen Inhalt, sie müssen vielmehr ein anschauliches Substrat zu ihrer Betätigung haben und würden gar nicht zur

Digitized by Google

Anwendung kommen, wenn nicht in der sinnlichen Anschauung bereits gewisse Verbindungen des Mannigfaltigen vorgebildet wären.

Nach Wundt gibt es also nicht Denkformen a priori, die im Verstand bereit lägen und den Anschauungsinhalt zu formen hätten, das ist schon deshalb falsch, weil es weder ein reines Denken noch eine reine Erfahrung, d. i. einen sinnlichen Stoff gibt, „der nicht schon irgendwie durch das Denken verarbeitet wäre. Reine Erfahrung und reines Denken sind daher begriffliche Fiktionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen“[1]).

Dadurch ist auch die Abweichung Wundts vom gewöhnlichen Empirismus gekennzeichnet. Als das eigentliche a priori ist nach Wundt lediglich die allgemeine Funktion anzusehen, d. h. die beziehende Tätigkeit der Vergleichung, die in den logischen Grundgesetzen sich geltend macht.

Die Trennung von Form und Stoff der Erfahrung ist, wie gesagt, nur eine Abstraktion, in Wahrheit gibt es keinen Inhalt der Erfahrung, an dem nicht schon das Denken irgendwie beteiligt wäre. Dies geschieht aber nicht vermittelst einer in uns bereit liegenden Form a priori, sondern lediglich durch die Aufeinanderbeziehung und Zusammenfassung des Mannigfaltigen, das die Erfahrung darbietet.

Der Satz vom Grund ist nun nach Wundt das Grundgesetz des synthetischen Denkens, wonach die Elemente eines Vorstellungsganzen in derselben Beziehung zu einander treten, wie Grund und Folge im logischen Denken. Und erst durch die Anwendung und Uebertragung dieses Grundsatzes auf die Anschauung bilden sich die Begriffe, vermöge deren wir das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit verbinden, namentlich auch der Kausalitätsbegriff, wie wir noch sehen werden.

Bestimmte Formen oder Funktionen a priori gibt es also nicht; dies schliesst aber schon als Folge in sich, dass jene Verknüpfungsfunktionen veränderlich sein müssen, und dass an ihnen sich eine Entwicklung nachweisen lassen muss. Es gilt daher, die realen Anwendungsverbindungen der Kategorien klar zu legen und, da wie Kant selbst zugibt, die Kategorien immer ein anschauliches Substrat haben müssen und an die Anschauung gebunden sind, so sind diese Anwendungsverbindungen zugleich ihre Entstehungsbedingungen, d. h.

[1]) System S. 210.

Digitized by Google

sie werden die in der Anschauung vorgebildeten Bedingungen sein, welche das Denken zur Bildung der Begriffe bestimmen. Verschiedene Kategorien werden sich demnach auf eine Quelle zurückführen lassen; sodann wird es die unerlässliche Aufgabe der Erkenntnistheorie sein, sie zu berichtigen und zur logischen Vollendung zu bringen.

Wundt betrachtet es als den grössten Irrtum Kants, dass er den Substanzbegriff als eine Form a priori, die aller Erfahrung vorangeht und dieselbe erst möglich macht, hinstellt. Kant hat zwar, meint Wundt, darin Recht, dass der Begriff der Substanz wie alle Verstandesbegriffe durch die Einheit der Apperception, welche das Mannigfaltige der Anschauung synthetisch zusammenfasst, zu stande kommt, denn jede Kategorie verbindet ein Mannigfaltiges der Anschauung. Somit ist die Kategorie oder der Verstandesbegriff eine Einheitsfunktion, durch welche die Teile eines Mannigfaltigen logisch geordnet werden, das in der Einheit des Ich als Korrelatum aller Gegenstände des Bewusstseins seine Quelle hat. Daraus aber, sagt Wundt, folgt nichts mehr, als dass *die ordnenden Formen der Apperception als Anlagen im Ich vorhanden sind.* Die wirkliche Entstehung dieser Funktionen kann aber nur geschehen, meint Wundt, durch bestimmte Bedingungen der Anschauung, da die Einheit der Apperception selbst eines sinnlichen Substrates bedarf. Darin hat also nach Wundt Kant Unrecht, dass er diese Ansicht missachtend die Verstandesbegriffe als gegeben voraussetzt, und statt nach den Bedingungen der Anschauung zu fragen, die den Anlass zur Bildung des Substanzbegriffes geben, vom gewöhnlichen Denken ausgehend, das nur ein relativ Beharrendes kennt bis zur Aufstellung des philosophischen spekulativen Substanzbegriffes aufsteigend, der ein Produkt einer langen Entwicklung ist. Statt so zu verfahren, behauptet Kant, dass auch der gemeine Verstand zu den Erscheinungen ein absolut Beharrendes hinzudenken müsse.

Der erste Beweis Kants für die Denknotwendigkeit eines beharrenden Substrats der Erscheinungen lautet folgendermassen: in der reinen Zeit gibt es keine Verschiedenheit der einzelnen Teile des Zeitinhalts. Diese Verschiedenheit zeigt sich erst durch das Vorgestellte. Die Unterschiede würden aber in ihrer Aufeinanderfolge nicht vorstellbar sein, wenn ihnen nicht die reine Zeitanschauung zu Grunde läge. Die reine, leere Zeit für sich aber ist nicht vorstellbar; damit sie vorstellbar werde, ist ein Substrat erforderlich,

Digitized by Google

und dies ist eben das Beharrende, die Substanz. Da also eine leere Zeit nicht vorstellbar ist, so bedarf sie, um vorstellbar zu werden, wenigstens einer gleichförmigen Erfüllung.

Dagegen wendet Wundt ein: die Vorstellung eines absolut Beharrenden ist uns ebensowenig gegeben, wie die einer leeren Zeit. Wohl unterscheiden wir in ihr veränderliche von relativ beharrenden Erscheinungen, nicht aber ist ein absolut Beharrendes vorstellbar vielmehr ist es nur eine begriffliche Abstraktion.

Der zweite Beweis Kants lautet: die Veränderung wäre nicht vorstellbar ohne das Zugrundelegen eines Beharrenden, an welchem die Veränderungen vorgehen, denn der Uebergang vom Nichtsein zum Sein müsse, um vorstellbar zu sein, an etwas Bleibendes geknüpft gedacht werden. Dagegen wendet Wundt ein: die Veränderung kann unter Zuhilfenahme von etwas, das selbst nicht vorstellbar ist, wie das der Begriff der Substanz ist, schlechterdings nicht vorstellbar werden.

Der Substanzbegriff muss daher, meint Wundt, als Produkt einer langen Entwicklung betrachtet werden.

Der Ausgangspunkt ist nun nach Wundt der gewöhnliche Dingbegriff, in dem von der Vorstellung eines absolut Beharrenden, unveränderlichen Seins noch nichts enthalten ist. Das gewöhnliche Denken hat gar keinen Anlass, den Erscheinungen ein absolut Beharrendes zu Grunde zu legen, da in der Erfahrung nur Veränderliches gegeben ist, und so ist es denn auch gerade die Veränderlichkeit, die den Dingbegriff ausmacht.

Den Anlass zur Bildung dieses Begriffes geben uns, meint Wundt, vorzugsweise solche veränderliche Erscheinungen, bei denen die Art ihres Wechsels erkennen lässt, dass sie mit einander zusammen und verbunden sind. Wir sehen also den Dingbegriff bei einem Erscheinungskomplex gebildet, welcher einerseits sich selbständig durch Veränderung des Ortes, also durch Bewegung absondert von andern, mit denen er in Beziehung steht und bei welchem andererseits die Veränderungen, die er darstellt, stetig auseinander hervorgehen. Also das räumliche und zeitliche Verhalten der Erscheinungskomplexe ist bei der Bildung des Dingbegriffes massgebend. Ein Erscheinungskomplex wird dann von uns als ein Ding aufgefasst, wenn er seine relative räumliche Lage zu den ihn umgebenden Objekten verändern kann und wenn seine zeitlichen Veränderungen sich auseinander entwickeln.

Digitized by Google

Die Motive also, die uns veranlassen, z. B. den Erscheinungskomplex, der den Raum ausmacht, als ein abgesondertes Ding und nicht auch den Boden, auf dem er wächst oder etwas, das sich auf dem Baum befindet zusammen als ein Ding aufzufassen, *diese Bedingungen und Motive sind die räumliche Selbständigkeit und zeitliche Stetigkeit der Dinge*[1]). Dergestalt bildet sich der empirische Substanzbegriff.

Die logische Abstraktion unternimmt nun unter Zuhilfenahme des Satzes vom Widerspruche eine Umwandlung der in diesem Begriff enthaltenen Bestimmungen in korrelate Begriffe. So wird zunächst dem Seienden das Nichtseiende gegenüber gestellt, dann wird das Seiende wieder zerlegt in zwei entgegengesetzte Begriffe, in das wirklich Seiende und den Schein. Dieses wirklich Seiende wird endlich wieder gesondert in das beharrende Sein und das Geschehen, das Werden, die absolute Veränderung. Natürlich konnte diese Entwicklung nicht vor sich gehen ohne Anregung der Erfahrung.

Der Begriff des Nichts entsteht infolge des Verschwindens der Dinge aus dem Raume der sinnlichen Wahrnehmung, der Schein infolge der Flüchtigkeit der Phantasiebilder, das Werden infolge der Veränderung. Dennoch bedarf es der Funktion des Denkens, der Negation und logischer Abstraktion, um diese gegensätzliche Begriffe zu bilden. Die Abstraktion verfährt dabei folgendermassen: zunächst wird am Objekt nur die einzelne Bestimmung „es ist" festgehalten und von allem Uebrigen abstrahiert, der Gegensatz des so entstandenen abstrakten Begriffes des Seins kann nur etwas sein, wovon überhaupt nicht mehr ausgesagt werden kann, das Nichts. Auf der zweiten Stufe wird die Abstraktion eingeschränkt, indem hier mehr als die blosse Aussage „es ist" beibehalten wird. D. h. indem auch der Begriff des Objekts, die gegebene Wirklichkeit in Betracht kommt. Der Gegensatz bei dieser eingeschränkten Abstraktion ist der subjektive Schein eines Gegebenen. Endlich eliminiert die Abstraktion von dem objektiv Gegebenen die Veränderung und so bildet sich der Begriff des absolut beharrenden Seins und des absoluten Werdens. Dieser Gegensatz kann nun mit der empirischen Erfahrung nicht in Einklang gebracht werden, es muss daher entweder dieser Begriff aufgegeben und der empirische Dingbegriff beibehalten werden, oder es muss eine Versöhnung der Be-

[1]) Logik, 1 Bd., S. 466. Vergl. auch System S. 259.

Digitized by Google

griffe des Beharrenden und des Werdens unternommen werden. Das Erstere ist durch den Empirismus (Hume) geschehen, das zweite durch Plato, der den Seinsbegriff nicht als Gegensatz zu dem des Werdens gelten lässt, sondern als Substrat, das Grund der Veränderung ist, fasst. Die Begriffe des Seins und Werdens sind nunmehr keine einander entgegengesetzten, sondern einander ergänzende Begriffe, der Substanz und Kausalität, d. h. die Veränderung, das Werden wird derart mit dem Seinsbegriff versöhnt, dass sie, die Veränderung und das Werden als Accidenz der Substanz gefasst werden, womit zugleich die Lehre der Eleaten vom beharrenden Sein mit dem des Heraklit vom blossen Werden versöhnt wird[1]). Von der Philosophie wird der Substanz noch die Bestimmung der Einfachheit zuerteilt, welche nicht das Denken von sich heraus unabhängig von aller Erfahrung erzeugt, etwa im Sinne des Rationalismus, sondern vielmehr sind sie Postulate der Erfahrung, sie sind aber nicht aus dem ganz leeren Begriff des Seins überhaupt herausspekuliert. So wird z. B. das Verhalten der Substanzen zu einander, wie schon gesagt, entweder wie Punkte oder selbst als Punkte gedacht.

Meines Erachtens ist das grösste Verdienst der Wundtschen Erkenntnistheorie in dieser seiner Abweichung von Kant zu erblicken, d. h. in der Lehre, dass es keine fertigen Kategorien gibt, d. h. Denkfunktionen, die schon der gemeine Verstand immer unabänderlich ausgeübt hätte, und dass nur allmählich unter Anwendung der allgemeinen Funktion der Apperception, die Begriffe, welche wir als Kategorien bezeichnen, sich entwickelt haben können.

In Bezug auf den Kausalbegriff verwirft Wundt gleichfalls den Kantischen Beweis dafür, dass erst die Notwendigkeit, a priori Erscheinungen im Kausalverhältnis zu einander zu setzen, sowohl die Auffassung der zeitlichen Succession, wie auch der zeitlichen Koexistenz möglich mache. Dieser Behauptung widersprechen nach Wundt die psychologischen Tatsachen. So fassen wir z. B. die Association der Vorstellungen und auch die zufällige Folge von Eindrücken als eine Succession auf und jeder Vorstellung wird die bestimmte Stelle in der Zeit angewiesen, ohne dass wir dabei das Bewusstsein einer objektiven Gesetzmässigkeit hätten.

Kant betont zwar hauptsächlich, dass ohne die kausale Verknüpfung von Erscheinungen a priori, es keine notwendige Succession

[1]) Vergl. hierzu hauptsächlich Phil. Stud. Bd. 7, „Was soll uns Kant nicht sein"? Vergl. auch System S. 260—270.

Digitized by Google

gäbe, d. h. dass wir nicht bestimmen könnten, dass die Wahrnehmungen aufeinander folgen müssen, da in der Aprehension alle Wahrnehmungen successiv sind und mithin die Aufeinanderfolge in der Aprehension bloss subjektiv ist.

Kant sagt: „ich bin mir also nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht dass im Objekt der eine Zustand vor dem andern vorhergehe, oder mit andern Worten, es bleibt durch die blosse Wahrnehmung das objektive Verhältnis der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muss das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt und das ist der Begriff des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloss in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen sein) könnte, bestimmt“ [1]). Weiter heisst es: „ich werde also in unserem Falle die subjektive Folge der Aprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweist nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Objekt, weil sie ganz beliebig ist“ [2]). Man könnte nun sagen, dass Kant zugibt, dass wir auch die zufällige Folge von Eindrücken als eine Succession auffassen, diese Succession ist aber eine bloss subjektive und keine notwendige und mithin wäre der Wundtsche Einwand hinfällig. Allein die letzte angeführte Stelle und noch einige andere Stellen beweisen, das Kant tatsächlich meint, ohne das Bewusstsein objektiver Gesetzmässigkeit wäre keine Succession möglich.

Also, meint Wundt, ist weder Kant noch Hume im Recht, der die Vorstellung des Kausalnexus durch die öfter wiederholte Wahrnehmung entstehen lässt, also als Gewohnheit und Produkt der Association der gemachten Erfahrungen ansieht. Der Gedanke der Kausalität bildet sich vielmehr durch die Anwendung des logischen Satzes vom Grunde und Folge auf die Tatsachen der Erfahrung.

[1]) Kritik d. r. Vernunft, Recl. Ausgabe S. 181.
[2]) Ebd. S. 184.

Digitized by Google

Das Denken ist also gleichsam das allgemeine Schema, insoweit die Begriffe Ursache und Wirkung sich den logischen Kategorien von Grund und Folge unterordnen. Die Erfahrung trägt nur zur Bestimmung des Inhalts dieser Begriffe bei, denn Grund und Folge im Denken können auch als nicht aufeinander folgende Glieder gedacht werden. Der Ursprung des Kausalbegriffes ist demnach weder im Denken allein zu suchen, da die zeitliche Succession des Geschehens keine rein logische ist, noch in der Erfahrung allein, da ein notwendiger Zusammenhang der Erscheinungen nicht wahrgenommen wird. Nur dadurch, dass wir den tatsächlichen Zusammenhang der Erscheinungen als logischen fassen, entsteht das Kausalverhältnis. Die Kausalität ist also nicht eine Verallgemeinerung von vielen gemachten Erfahrungen, deren Gültigkeit bezweifelt werden kann, noch stammt sie aus dem reinen Denken, sondern sie ist eine Forderung, weil das Denken nur Erfahrungen durch die Verknüpfung nach dem Satz von Grunde sammeln kann.

Diese Auffassung der Kausalität ist nicht einleuchtend. Des logischen Grundes sind wir uns bewusst. Die äussern Erscheinungen dagegen fassen wir nie als Grund und Folge auf, weil wir eben den Grund nicht einzusehen vermögen. Deshalb sagt offenbar Wundt, dass es nur eine Forderung ist. Diese Fassung der Kausalität ist also eine ganz andere als die Schuppesche.

Der substanzielle Kausalbegriff lässt bekanntlich unter Ursache ein Ding denken; diese Substanzialisierung des Kausalbegriffes hat als psychologisches Motiv die handelnde Persönlichkeit, die fortbesteht, während die einzelnen Handlungen, die sie erzeugt, vergänglich sind. An Stelle dieses Begriffes setzt nun nach Wundt die wissenschaftliche Bearbeitung zunächst den Begriff der Kraft, die als bleibende Eigenschaft den einzelnen Dingen anhaftet, die an ihre Substanz gebunden ist. Da nun Wirkungen nur dann eintreten, wenn Veränderungen in der Lagerung der Körper, welche Träger der Kräfte sind, stattfinden, so wird der substanzielle Kausalbegriff umgestaltet zum aktuellen, wonach die Ursache keine Sache, sondern ein Geschehen oder ein Vorgang ist. Somit scheidet sich der Kausalbegriff von der metaphysischen Substanz und bezieht sich nur auf die Verbindung der Erscheinungen. Den Gegensatz zu dieser Auffassung werden wir bei Sigwart finden.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Die Erkenntnistheorie Sigwarts.

Sigwart stimmt mit Wundt im Gegensatz zu Schuppe darin überein, dass der Satz „kein Objekt ohne Subjekt“ nur in einem beschränkten Sinne richtig ist, nämlich nur dann, wenn ich die Relation in Betracht ziehe, d. h. wenn ich es mir als wirklich vorgestellt denke, *denke ich mir aber darunter einen Gegenstand* derartig, dass er unter Umständen fähig ist, vorgestellt zu werden, so ist nicht bewiesen, dass das Objekt aufhört zu existieren, wenn das Subjekt fehlt [1]). Also der Satz ist nur dann richtig, wenn an die Relation auf das Subjekt gedacht wird, nicht aber als Verhältnis schlechthin.

Als Beispiel hierfür führt Sigwart Folgendes an: ein Reiter zu Fuss ist ein lächerlicher Widerspruch, wenn ich damit den Mann bezeichne, der auf dem Pferd sitzt, bezeichne ich aber damit den Mann, der in der Reiterei dient, so ist es selbstverständlich, dass er auch zu Fuss gehen kann. Der Satz, „kein Objekt ohne Subjekt“ ist in demselben Sinne wahr, wie der Satz, ein Reiter kann nicht zu Fuss gehen. Dieser Vergleich an und für sich ist nun nicht richtig und ist von Schuppe mit Recht gerügt worden [2]). Die Tatsache nämlich, dass ein Reiter zu Fuss gehen kann, ist eine Wahrnehmung wie diejenige, dass er auf dem Pferd sitzt, hingegen kennen wir aus der Erfahrung ein Objekt nur zusammen mit dem Subjekt. Dass es ein Objekt gibt, „so benannt, als es unter Umständen fähig ist, vorgestellt zu werden“, ist keine Erfahrungstatsache, wie die, dass ein Reiter zu Fuss gehen kann.

Obzwar nun Sigwart seiner vorhin erwähnten Ansicht gemäss äussere Objekte oder Substanzen annimmt und einen Raum, wie alle Relationen, als real voraussetzt, will er doch die Aufgabe der Logik nicht abhängig machen von der endgültigen Entscheidung darüber,

[1]) Logik 1 Bd., 2. Aufl., S. 44.
[2]) Erk. Logik S. 87/88.

Digitized by Google

ob unsere Wahrnehmungen nur subjektiv oder real unabhängig von uns existierende Dinge sind. Gibt es doch auch nach dem Idealismus objektive und allgemein gültige Sätze, nur müssen Regeln aufgesucht werden, nach denen die individuellen Affektionen zu allgemein gültigen Sätzen umgedeutet werden. Die Aufgabe der Logik ist also nicht, das tatsächliche Verhältnis von Subjekt und Objekt festzustellen, sondern von der gewohnten Voraussetzung ausgehend, dass reale Dinge in einem objektiven Raum und objektiver Zeit existieren, es sich nur darum handelt, aus der Art, wie sie dem einzelnen erscheinen, ein für alle gültiges Urteil über ihre objektive Beschaffenheit und ihre realen Relationen zu bilden.

Ein Beweis hierfür kann natürlich nicht erbracht werden: es ist aber ein Postulat und sozusagen eine psychologische Nötigung.

Aufgabe der Logik bezw. der Methodenlehre ist es also, die konstanten Elemente unseres Vorstellens und Denkens festzustellen, und zwar sie nicht auf einer neuen Grundlage aufzubauen, sondern die Vorstellungen und Begriffe, die wir in uns als fertige Produkte vorfinden, an deren Entstehung wir uns nicht erinnern können, zu analysieren. Die Logik hat also die konstanten Elemente der Vorstellungen festzustellen, das von allem in derselben Weise vorgestellte und Gedachte, d. h. das Allgemeingültige an ihnen, aber nicht ihre subjektiven Abweichungen, die Gegenstand der Psychologie sind. Auf diese Weise gelangt man zu logisch festen Begriffen. Und in der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besteht auch der Wahrheitsbegriff.

Sigwart enthält sich also eines endgültigen Urteils darüber, ob es ein von unserem Bewusstsein unabhängiges Sein gibt oder ob dies, wie der Idealismus lehrt, nicht der Fall ist; es genügt zu konstatieren, dass die Vorstellung des Seins mit allen unseren Vorstellungen und allem unserem Denken ursprünglich verbunden ist: sie ist zwar keine selbstverständliche Vorstellung, aber wie gesagt, ein Postulat [1]).

Und so ist denn Sigwart in diesem Sinne Realist, denn indem er von der gemeinen Ansicht ausgeht, dass es äussere Dinge gibt, sucht er Regeln, „nach denen meine räumlichen Anschauungen zu räumlichen Bestimmungen der Objekte, meine Beziehungen von Eigenschaften und Veränderungen auf ein Ding zu realen Eigenschaften

[1]) Logik 1 Bd., 1. Aufl., S. 367.

Digitized by Google

und Tätigkeiten von Substanzen, meine Vorstellung seiner Relationen zu realen Relationen umgedeutet werden“ [1]). Aufgabe der Logik ist es also, die Regeln und Gesetze ausfindig zu machen, *nach* welchen wir die subjektive Empfindung mit Notwendigkeit auf objektive Realität beziehen [2]). d. h. die Logik muss unsere räumlich-zeitlichen Bestimmungen in allgemeingültige, von allen in derselben Weise vorgestellt und auf ein äusseres Sein bezogen, umwandeln.

Raum und Zeit.

Sigwart weicht in Bezug auf die Raumvorstellung sowohl vom Empirismus Mills als auch von Kant ab. Gegen die Erklärung der Entstehung des Raumbegriffes durch Abstraktion der ausgedehnten Gegenstände der Anschauung wendet Sigwart Folgendes ein: Unsere unmittelbar gegebene Raumvorstellung enthält auch solche Ausdehnungen in sich, denen keine für gewöhnlich merkliche Sensation entspricht, d. h. die Luft, von der unser Auge keinen direkten Eindruck hat. Die ursprüngliche Auffassung betrachtet daher den Raum, den die Luft erfüllt, als leeren Raum, nicht selbst aber als einen ausgedehnten Körper wie andere Körper. Also kann nicht durch die sinnlichen Eindrücke der Körper die Raumvorstellung entstehen, vielmehr sind die Dinge für die gewöhnliche Auffassung im leeren Raum und wir brauchen nicht, um die Vorstellung des leeren Raumes zu haben, die Gegenstände von ihm wegzudenken.

Diese Argumentation Sigwarts ist, glauben wir, unhaltbar. Sigwart selbst gibt zu, dass ohne die Veranlassung sinnlicher Dinge die Raumvorstellung nicht würde entstehen können, also ist es ganz gut möglich, dass die Raumvorstellung ursprünglich, primitiv nur von den sinnlichen Eindrücken abstrahiert ist. Haben wir einmal die Raumvorstellung gebildet, so übertragen wir sie dann auch auf solche Ausdehnungen, denen keine Sensation entspricht, wie die Luft. Denn, wenn gesagt wird, dass die Raumvorstellung von den sinnlichen Dingen abstrahiert ist, so ist damit nur gemeint, dass sie ohne die sinnlichen Eindrücke nicht würde entstehen können. Ist sie aber einmal entstanden, so kann sie auch die Ausdehnung der Luft in sich fassen, d. h. wir übertragen dies auch auf das, was zwar direkt keinen Eindruck macht, aber doch von Körpern begrenzt

[1]) Logik 1 Bd., 1. Aufl., S. 346.
[2]) Ebd. S. 348.

Digitized by Google

ist. Der Umstand, dass die gemeine Auffassung den Raum, den die Luft erfüllt, als leeren Raum auffasst und, dass die wahrnehmbaren Objekte diesen Raum erfüllen, ist bei einer philosophischen Begründung durchaus nicht massgebend. Sigwart selbst gibt zu, dass, wenn keine sinnlichen Dinge da wären, wir die Raumvorstellung nicht würden bilden können, auch nicht die des leeren Raumes, also ist auch letztere nur gebildet, wenn wir durch die sinnlichen Eindrücke den Begriff der Ausdehnung schon haben; ohne das hätten wir keinen Begriff der Ausdehnung; somit ist das, was er vorbringt, kein Beweis gegen die empiristische Raumtheorie.

Sigwart hat zwar gefühlt, dass dieser Einwand gegen seine Ansicht gemacht werden kann. Er sagt: „Denn wenn man sagen wollte, die Ausdehnung der wahrgenommenen Körper sei ja der Ausdehnung des leeren Raumes gleichartig, und die Erfahrung, dass die ausgedehnten Körper sich durch diese bewegen, rechtfertige von selbst die Abstraktion einer dem erfüllten körperlichen und dem leeren gemeinsamen Ausdehnung, so ist das von einer Seite richtig; nur dass, um diese Vergleichung zu vollziehen, wir erst das Ganze des Raumes vorstellen müssen, und ebenso gesagt werden könnte, erst indem wir die einzelnen Ausdehnungen als Teile einer Gesamtausdehnung fassen, komme uns ihre Gleichartigkeit zum Bewusstsein, so dass nicht einseitig von einer Erweiterung des an einzelnen Objekten abstrahierten, sondern ebenso von einer Einschränkung eines mit den einzelnen Objekten zugleich vorgestellten Gesamtraumes die Rede sein könnte". Logik 2 Bde., 2. Aufl., S. 63.

Meines Erachtens ist diese Behauptung Sigwarts, dass die Gleichartigkeit der an einzelnen Objekten abstrahierten und des leeren Raumes nur dann uns zum Bewusstsein komme, wenn wir die einzelnen Ausdehnungen als Teile einer Gesamtausdehnung fassen, nicht begründet. Wir können ganz gut, ohne die Vorstellung der Gesamtausdehnung schon zu haben, den entstandenen Begriff der Ausdehnung auf die Luft, die sich zwischen den Körpern und zwischen Erde und Himmel ausdehnt, anwenden:

Wir fassen freilich die Ausdehnungen der einzelnen Gegenstände als Teile der Gesamtausdehnung auf; ursprünglich aber waren diese Teile das Primäre und nachträglich entstand die Vorstellung der Gesamtausdehnung.

Sigwart ist übrigens dabei offenbar von Kant beeinflusst, der bekanntlich den Raum deswegen als Anschauung und nicht als Be-

Digitized by Google

griff betrachtet, weil ein Begriff eine Zusammenfassung von gemeinsamen Merkmalen an vielen Dingen durch Weglassung der verschiedenen Merkmale ist; hier aber gibt es nur den einen Raum und die einzelnen verschiedenen Räume werden in dem einen alleinigen Raume gedacht, präziser: allgemeine Begriffe halten das Einzelne immer nur unter sich, nicht aber als Teile in sich; alle einzelnen Räume und Zeiten dagegen sind im allgemeinen Raum und in der allgemeinen Zeit enthalten.

Ferner wendet Sigwart gegen die Theorie, welche die Elementarbegriffe des Raumes durch Abstraktion und vergleichende Analyse der wahrnehmbaren Formen und Lagen entstehen lässt, so die Begriffe von Linien, Flächen und Körperformen, als Begriffe von Richtungen, Entfernungen u. s. w. Folgendes ein: Zugegeben, dass durch die Abstraktion von den sinnlichen Dingen der Punkt als vollkommen einfache Vorstellung gebildet werden könnte, so hört die Einfachheit auf, sobald wir über den Punkt hinausgehen, da keine ausgedehnte Raumvorstellung in einem unteilbaren Akte zum Bewusstsein kommt. Vielmehr schliesst sie immer in sich eine Zusammenfassung einer kontinuierlichen Mannigfaltigkeit, die nicht als blosse Wiederholung des Einfachen betrachtet werden kann. Denn aus der Zusammenfassung von Punkten könnte keine Linie zu stande kommen, d. h. keine Ausdehnung kann als aus einfachen Punkten zusammengesetzt gedacht werden, weil jede Raumvorstellung eine Mannigfaltigkeit, also Teile in sich enthält, sie ist aber nicht aus dem Einfachen zusammengesetzt[1]). Auch von Bestimmtheit kann man nach dieser Theorie nicht sprechen, denn die unserer Wahrnehmung sich darbietenden Formen sind so unabsehbar mannigfaltig, dass die blosse abstrahierende Vergleichung ein Chaos vor sich hätte, und sie hätte durch die blossen Sinneseindrücke keinen Grund, einer Form den Vorteil vor der andern zu erteilen, noch eine Bürgschaft dafür, dass wir bei den aus der Anschauung aufgewiesenen reproduzierten Vorstellung es mit einem unveränderlichen Bestandteile zu tun haben, kurz, die Geometrie wäre unerklärlich. Namentlich wäre unbegreiflich, warum die gerade Linie und der rechte Winkel von allen möglichen räumlichen Formen und Begriffen eine so hervorragende Rolle spielt, warum diese für alle anderen Formen massgebend sind und als etwas Bestimmtes dienen. Nach der empiristischen Theorie wäre

[1]) Was dies gegen den Empirismus beweist, ist nicht recht ersichtlich.

Digitized by Google

das nicht zu erklären, um so weniger, als gerade diese zwei letzten Raumbegriffe durch Abstraktion von den sinnlichen Eindrücken überhaupt nicht gewonnen werden können, weil eben die gerade Linie, abgesehen von menschlichen Kunsterzeugnissen, in der Natur selten gegeben ist, vielmehr die Linien, die sie uns darbietet, immer Kurven und gekrümmte Linien sind. Da also nach dem Empirismus die Tatsache, dass wir theoretisch den Raum mittelst der geraden Linie bewältigen nicht erklärt werden kann, so muss der Ursprung der Geraden ein anderer als die der Wahrnehmung äusserer Formen sein. Diesen Ursprung findet nun Sigwart darin, dass er im Gegensatz zu Schuppe den Begriff der Projektion beibehält. Freilich ist die Projektion nach seiner Meinung noch dunkel und sind die psychologischen Funktionen, die dabei wirksam sind, unaufgeklärt. Nach diesem Begriff der Projektion ist nun die gerade Linie die Richtung, nach welcher wir unsere Vorstellungen nach vorwärts hinausschieben und die Objekte von einem in unserem Leibe liegenden Punkt zurückschieben. Da also der Gesichtssinn zur Entstehung der Raumvorstellung viel beiträgt, so ist die gerade ursprünglich *die Blicklinie, auf die wir die farbigen Bilder hinausschauen*[1]). Demnach ist die Gerade nicht von den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahiert, sondern vielmehr von ihnen unabhängig, d. h. wir haben ihren Begriff vor allem sinnlichen Gegebenen und in dem Sinne ist sie apriorischer Natur, dass die bestimmte Raumanschauung, die wir haben, sie schon voraussetzt. Diese, ihre Natur, ist ferner dadurch erwiesen, dass jede Gerade ins Unbestimmte verlängert werden kann. Bei der Bildung des Begriffes der Geraden bringen wir zum Bewusstsein, was wir beim unbewussten Hinausverlegen der Gesichtsbilder tun.

Mit den Richtungen, nach denen wir die Objekte hinausschauen, und durch die Bewegung des Auges, Kopfes und Körpers bilden wir den Unterschied dieser Richtungen und damit den Begriff des Winkels. Durch die Gleichartigkeit der Methode, die wir nach allen Seiten in gleicher Weise wiederholen, erlangen wir die Gewissheit der Vergleichbarkeit aller Winkel nach ihrer Grösse und ausserdem den rechten Winkel ebenso wie die Gerade als festes Element zu fixieren.

Also macht sich, meint Sigwart, in diesen Raumformen der Geraden und des Winkels ein reines Bewusstseinsvermögen geltend.

[1]) Logik 2. Aufl., 2. Bd., S. 71.

Digitized by Google

die den Raum zwar nicht zu erzeugen vermögen, denn aus der Zusammensetzung noch so vieler Geraden wird der Raum nicht entstehen. Dieser ist also etwas für uns unbegreiflich, mit einem Schlage Gegebenes. Wohl lässt sich aber die schon fertige Raumvorstellung durch die einfachen, festen, immer von uns in derselben Weise vorgestellten Elemente bestimmen, d. h., durch die Lokalisation nach Geraden, die von einem Punkte ausgehen. Dadurch, dass durch das Drehen einer Geraden um diesen Punkt immer dieselben rechten Winkel entstehen, lässt sich die Raumvorstellung zur bestimmten Vorstellung machen.

Diese Betrachtungen Sigwarts scheinen nicht einleuchtend. Es bleibt dahingestellt, ob wir den Begriff der Geraden wirklich auf dem von Sigwart geschilderten Weg gewinnen; das zu beurteilen, ist Aufgabe der Psychologie. Wir haben nur gegen seine Argumentation im allgemeinen etwas zu sagen. Erstens ist nicht abzusehen, warum wir auf rein empirischem Weg nicht die Einsicht erlangen können, dass die gerade Linie sowohl theoretisch als praktisch zur Bewältigung des Raumes die geeignetste ist. Zugegeben, dass in der Natur selten gerade Linien zu finden sind, so können wir doch, sobald wir den Begriff der Linie überhaupt schon haben, die Wichtigkeit der Geraden einsehen, die wir nunmehr von selbst konstruieren können. Es dürfte wohl kaum einen Empiristen geben, der die Raumbegriffe in dem Sinne für empirisch hielte, dass durch die sinnliche Wahrnehmung mit einem Schlage die ganze Geometrie gegeben wäre und zur Gewinnung derselben keiner Bewusstseinsfunktionen bedürfte. Vielmehr handelt es sich dabei um die Raumelemente und diese sind uns wirklich empirisch gegeben.

Ferner die Behauptung Sigwarts, dass zwar durch vorgestellte Bewegung der Flächen der Raum würde entstehen können, diese Bewegung aber in dem schon vorhandenen Raum vor sich gehe, d. h., wenn ich die Fläche in der Vorstellung bewege, so geschieht es in dem schon vorhandenen Raume, ist unseres Erachtens nicht stichhaltig. Ebenso ist eine fernere Behauptung Sigwarts, dass die äussern Eindrücke das so bestimmte Kontinuum nicht für sich erzeugten, da uns nirgends ein durch Sensation vollkommen erfüllte Raum gegeben ist, also die Kontinuität des Raumes keine Sensation ist, wie wir glauben, unhaltbar. Es ist ganz gut möglich, dass wir ursprünglich nur die Begriffe einzelner Linien und Flächen von den sinnlichen Eindrücken abstrahiert haben. Haben wir einmal den

Digitized by Google

abstrakten Begriff der Fläche, so liegt es in ihrer Natur, dass sie ins Unbestimmte verlängert und ausgedehnt werden kann, denn der Begriff der Fläche bedeutet eben, dass es auf das Quantum nicht ankommt, also kann das Kontinuum ganz gut erzeugt werden, obzwar der Raum nicht durchgängig von Sensationen erfüllt ist. Sobald wir einmal die Vorstellung der Fläche und der Ausdehnung haben, hat sie eben mit der einzelnen Sensation nichts mehr zu tun und wir können sowohl den gesamten Raum als auch das Kontinuum erzeugen; kurz, sobald wir die Raumvorstellung nicht hätten ohne die Veranlassung sinnlicher Eindrücke, so wäre es ganz gut möglich, dass wir sie nur empirisch gewinnen, nicht wie Sigwart meint, dass diese Elemente ein Teil des schon vorhandenen Raumes sind. Ohne die sinnlichen Wahrnehmungen hätten wir überhaupt, wie vorhin erwähnt, keinen Raumbegriff. Haben wir aber einmal diesen Begriff, so hat er mit den einzelnen Dingen nichts mehr zu tun, weil der Begriff der Ausdehnung schon die Möglichkeit enthält, die Ausdehnung ins Unbestimmte fortzusetzen. Diese Fortsetzung braucht durchaus nicht in einem schon vorhandenen Raume zu gehen, sondern der gesamte Raum und auch das Kontinuum wird mit einem Schlage durch vorgestellte Bewegung und namentlich durch Verlängerung der einzelnen gewonnenen Flächen mit einem Schlage erzeugt. Denn sobald wir einmal die Ausdehnung auch auf die Luft anwenden, ist damit zugleich das Kontinuum gegeben, weil wir eben keine Unterbrochenheit dieser Ausdehnung von der Erde bis zum Himmel wahrnehmen.

Die Beziehungen dieser Raumelemente, sagt Sigwart, können wir uns nur durch das Mass, das zur Voraussetzung hat, den Raum als aus gleichen Teilen zusammengesetzt zu denken, zum bestimmten Bewusstsein bringen. Die unbestimmtern Massbeziehungen des grösser und kleiner sind uns zwar in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben. So ergibt z. B. eine Linie oder ein Körper, von dem ein Teil abgetrennt wird, durch Vergleichung den Unterschied des kleinern und grössern, ebenso ist die Beziehung des Teiles zum ganzen mit der Gleichartigkeit und dem Kontinuum des Raumes gegeben. Allein dieser Umstand vermag uns nicht den geometrischen Begriff der Gleichheit, noch die Entstehung der geometrischen Massbegriffe begreiflich zu machen, da durch die sinnlichen Objekte kein Koinzidenzpunkt der Linien und der Flächen zu erlangen ist. Die Stetigkeit des Raumes, die Abnahme

Digitized by Google

und Zunahme seiner Grösse und infolge davon das allmähliche Verschwinden der merklichen Unterschiede lässt uns keine absolute Gleichheit und Ungleichheit erkennen. Erst wenn wir in Gedanken die Linien ziehen und aufeinander legen, gewinnen wir die Vorstellung absoluter Koinzidenz. Nur die gedachte Gerade ist die Grundlage eines absoluten Masses und nur die kontinuierlich gedachten Teile einer Geraden die sichere geometrische Teilung.

Die Elemente des Raumes, wie ihre Beziehungen, bekommen erst die Sicherheit und Festigkeit durch die konstante Betätigung unseres Bewusstseins, die sich in der Vorstellung des Raumes geltend macht. Daher sind die Elemente des Raumbegriffes, die auf diesem bewussten Tun beruhen, als die festen und allgemein gültigen zu betrachten.

Sonach will Sigwart keine Theorie über die Entstehung der Raumvorstellung geben, diese setzt er als vorhanden voraus. Er sucht nur innerhalb der Raumvorstellung Elemente aufzuzeigen, die nicht von der sinnlichen Wahrnehmung stammen, und weicht sowohl von Kant, der den Raum als Anschauungsform a priori betrachtet — über den Ursprung der Raumvorstellung will Sigwart überhaupt nicht entscheiden —, als auch von Schuppe und Wundt durch seine eigentümliche Ansicht über die Apriorität gewisser Elementarbegriffe des Raumes, ab.

Auch die Zeitvorstellung würde ohne Veranlassung der sinnlichen Inhalte nicht entstehen können, dennoch sind es nicht sie allein, die die Zeitvorstellung erzeugen, denn die Succession einzelner Eindrücke ist noch keine Wahrnehmung dieser Succession, vielmehr muss eine ursprüngliche Verknüpfungsweise der einzelnen Momente unseres Bewusstseins zu Hilfe genommen werden, mittelst deren wir niemals ein momentanes Jetzt im Bewusstsein haben, sondern immer eine wenn auch noch so kurze Reihe vergangener Momente. Und diese Verknüpfung besteht in der Hinüberleitung und Hinüberziehung eines Momentes in das andere durch die Erinnerung.

Ebensowenig also wie die Raumvorstellung würde auch die Zeit ohne sinnliche Wahrnehmung entstehen; sie ist aber in dem Sinne a priori, dass in den Gesetzen, die das Wesen des Bewusstseins ausmachen, die Tätigkeit, vermöge deren wir die Zeitvorstellung bilden, enthalten ist, und in dem Sinne kann sie als eine Form bezeichnet werden, dass sie mit jedem beliebigen Inhalt nichts zu tun hat.

Digitized by Google

Der Begriff der Zeit bildet sich demnach dadurch, dass wir uns dieses Tun und die darin enthaltene Beziehung des Vorher und Nachher zum Bewusstsein bringen, welch letztere darin besteht, dass wir vom gegenwärtigen Moment aus die Reihe vor- und rückwärts in einem Bewusstsein zusammenfassen und in dieser ihrer Art überblicken.

Die Fähigkeit, jeden beliebigen Inhalt in derselben Weise vorzustellen, ist nur durch diese Spontanität möglich, aus der sich, wenn sie zum Bewusstsein gebracht wird, der Begriff der Zeit als ins Unbegrenzte sich ausdehnend ergibt. Die Vorstellung von Zeiten vereinigt sich aber zu einer allumfassenden Zeit nur dann, wenn wir den Inhalt als seiend und zu unserem eigenen Sein in ein reales Verhältnis setzen. Auch der Gegensatz des gegenwärtigen Momentes, von dem Vergangenen, der nicht mehr vorhanden ist, und dem zukünftigen, der noch nicht ist, beruht auf dieser Beziehung. Ebenso die Teilung der Zeit in bestimmte Abschnitte, grössere und kleinere, beruht auf dem Gesetze des Bewusstseins, auf der Art und Weise, wie wir die vielen Zeitmomente zusammenfassen. Indem wir nämlich die zeitlichen zusammengefassten Momente in sich von einander abgrenzende Akte zerlegen und miteinander vergleichen, können wir den umfangreicheren Akt von dem anderen unterscheiden.

In Bezug auf die Zahlbegriffe bekämpft Sigwart ebenfalls die empiristische Theorie, wonach durch den sinnlichen Eindruck der zählbaren Dinge die Vorstellung der Zahl entstanden und Einheit die Abstraktion von zahlreichen konkreten Dingen sei. Die Betrachtung jeder der vielen Dinge, die wir zählend zusammenfassen als Eins, kann nicht, sagt Sigwart, ausschliesslich auf den sinnlichen Eindruck zurückgeführt werden, da jedes Ding, das wir als Eins setzen, wir uns auch in vier Teile geteilt vorstellen können; somit kann unsere Auffassung des Dinges als Eins und nicht als Vier rein empirisch nicht erklärt werden. Auch die Vorstellung der Einheit und der einfachen Zahlbegriffe kann allein durch Abstraktion von den sinnlichen Dingen, also von einer Anzahl einzelner diskreter Eindrücke ohne Zuhilfenahme irgend welcher Bewusstseinsfunktionen nicht entstehen. So ist z. B. die Vorstellung eines Dinges wohl verschieden von der Vorstellung von zwei Dingen, mit den zwei Dingen ist aber die Zahl 2 noch nicht gegeben; wir hören z. B. nur einzelne Glockenschläge, nicht aber die Zahl der Glockenschläge. Wenn wir Schläge nacheinander hören, so ist damit weder die Vorstellung

Digitized by Google

dieses Nacheinander noch die Zahl der Schläge gegeben. Erst die Erinnerung, durch die wir sie zusammenfassen und durch das Bewusstwerden der Uebergänge entsteht die Vorstellung der Vielheit. Auch die Vorstellung der Einheit gewinnen wir erst, indem wir uns des abgegrenzten Aktes der Perception eines Dinges in seinem Unterschied von den Akten der Perception anderer, von ihm verschiedener Dinge bewusst werden. Die Anregung erhält ja diese Funktion von dem Empfindungswechsel, aber durch diesen allein würden die Zahlbegriffe nicht entstehen. Ohne das Bewusstsein der Uebergänge von einem Akte zum andern, würden wir nicht begreifen, warum wir eins und dasselbe als ein und als vieles auffassen können, so z. B. ein Wort in einem Bewusstseinsakte als eins zusammenfassen und auch als Vielheit, indem wir einen Buchstaben von andern trennen und in besonderen Bewusstseinsakten festhalten. Wir sehen also, dass es auf die Art der zum Bewusstsein gebrachten abgegrenzten Akte und auf die Uebergänge von einem zum andern wesentlich ankommt. Genauer ausgedrückt: Es kommt auf die Art an, wie wir uns des abgeschlossenen Aktes der Perception von dem sich von ihm unterschiedenen bewusst werden. Nicht mit den einzelnen Eindrücken sind also ohne weiteres die Zahlbegriffe gegeben, vielmehr erst durch die an ihnen vollzogenen, zum Bewusstsein gebrachten abgeschlossenen Akte der Perception in ihrem Unterschied von der Perception verschiedener Eindrücke.

Daher ist eben die Zahl nicht nur Vielheit, sondern die Vielheit wiederum als abgeschlossener Akt Einheit. So z. B. ist der Akt der Einsetzung von 5 ein abgeschlossener und von dem der Zahl 3 unterscheidbar. Also die Tätigkeit, die bei der Bildung der Zahlbegriffe wirksam ist, ist eine spontane, die, sobald sie sich einmal entwickelt hat, von allen empirisch Gegebenen unabhängige. Diese Form besteht in dem Fortgehen von einer Einheit zu einer andern von ihr verschiedenen und in der Synthese, d. i. in der Zusammenfassung z. B. der Einheiten zur Zahl 2.3. In diesem Sinne sind diese Begriffe a priori, d. h. nicht von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert, sondern gehören dem Bewusstsein als solchem an und sind daher notwendig und allgemeingültig, d. h. wir haben die Gewissheit, dass in jedem Bewusstsein, das dem unsern gleich ist, dieselben Begriffe erzeugt werden müssen.

Die Abweichung des Sigwartschen Apriorismus von dem Kantschen besteht also darin, dass er nicht, wie jener, gewisse Formen oder

Digitized by Google

Funktionen a priori annimmt, so z. B. die Funktion, vermöge deren wir die Empfindungen räumlich und zeitlich auffassen, sondern, das, was nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, auf allgemeine Funktionen und Gesetze des Bewusstseins zurückführt, so z. B. die Zahl auf die dargelegten Bewusstseinstätigkeiten. Die Raumvorstellung setzt er als vorhanden voraus und nur innerhalb derselben weist er auf Elemente hin, die von den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen nicht abstrahiert sein können.

Der Dingbegriff.

Mit Wundt verwirft Sigwart die Kantische Lehre, nach welcher das Beharrliche, die Substanz, damit Erfahrung überhaupt möglich werde, den Erscheinungen notwendig hinzugedacht werden müsse, und dass die Substanz dasjenige ist, was der unvorstellbaren leeren Zeit im Dasein entspricht. Deswegen brauchen wir aber, sagt Sigwart, den Erscheinungen kein Beharrliches zu Grunde zu legen, es genügt vielmehr, dass das Ich als Correlat aller Gegenstände des Bewusstseins, mit welchem wiederum die Zeit gegeben ist, beharrlich ist. An diesem Beharrlichen kann aller Wechsel gemessen werden, und mithin kann auch ein Zugleichsein und eine Folge wahrgenommen werden. Wenn ferner etwas Beharrliches als Substratum der Zeit erforderlich sein soll, so kann der Raum, in welchem alle Veränderungen stattfinden, der beharrend ist, dazu dienen. Die Substanz, als absolut Beharrliches, kann ferner die leere reine Zeit nicht wahrnehmbar machen, da sie selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, das ist im Wesentlichen der Wundtsche Einwand.

Sigwart unternimmt es also, im Sinne Wundts eine Entwicklung nachzuweisen, die der Substanzbegriff durchgemacht hat. Zunächst werden die logischen Motive aufzuzeigen sein, die bei der Bildung des Dingbegriffes wirksam sind. Um diesen zu vollenden, müssen wir den philosophischen Substanzbegriff bilden.

Unter Ding verstehen wir zunächst eine räumlich abgegrenzte, in der Zeit andauernde Gestalt. Die Unveränderlichkeit der Gestalt also veranlasst uns, irgend ein Wahrgenommenes als ein Ding aufzufassen; die räumliche Abgrenzung, wie die Dauer der Gestalt, beobachten wir nur, wenn diese durch die Bewegung von den Gestalten, die sie umgeben, sich abhebt und dieselbe bleibt; also ist bei Sigwart wie bei Wundt die Bewegung ein Motiv zur Bildung des Dingbegriffes.

Digitized by Google

Ferner fassen wir jedes Ding als Einheit auf, also als Einzelheit, die durch die räumliche Abgrenzung von andern sich unterscheidet und welche wir in der Vorstellung zu verschiedenen Zeiten immer als dieselbe haben. Was als Einheitliches und Dauerndes abgegrenzt wird, wird entweder durch die Farbe oder durch den Tastsinn getrennt. Nun sind aber die Dinge nicht bloss für einen Sinn vorhanden, sondern sie bieten sich vielmehr verschiedenen Sinnen dar. Es wird daher vorausgesetzt, dass der Raum, der sich dem Gesichtssinn darbietet, derselbe ist, wie der, den uns der Tastsinn liefert, dass also die Erfüllung des Raumes, der gesehen wird, dieselbe ist, wie diejenige des Raumes, der getastet wird, weil an derselben Stelle des Raumes zwei verschiedene Erfüllungen und zwei verschiedene Räume nicht vorgestellt werden können. Die Voraussetzung ist also, dass Farbe und Kälte und Härte an einer Stelle des Raumes dasselbe sein müssen und auf dieser Identität des Raumes und seiner Orte beruht die Auffassung der verschiedenen Sinnesempfindungen als Eigenschaften eines und desselben Dinges. Der Satz, dass an demselben Orte des Raumes nicht zwei verschiedene Dinge sein können, ist nicht ein Satz, der über die schon gebildete Vorstellung des Dinges etwas Neues aussagt, sondern ein Satz, unter dessen Einfluss diese Vorstellung entsteht.

Nun ist aber damit die logische Vollendung des Dingbegriffes noch nicht erreicht, denn die räumliche Abgrenzung, die nach dem Dargelegten uns ein Ding als Einheit auffassen lässt, was offenbar in der Einheit des Selbstbewusstseins seine Quelle hat, macht diese Einheit doch zu keiner notwendigen, die nicht anders vorgestellt werden könnte. So ist z. B. das Verfahren, wie wir den sinnlichen Inhalt des Mannigfaltigen als Einheit auffassen, kein notwendiges, denn innerhalb jedes räumlichen Dinges lassen sich viele Teile denken, deren jeder als Einheit gedacht werden kann. Auf diesem Widerspruch der Einheit und des Ausgedehntseins, d. h. auf die Möglichkeit der Teilung in viele Einheiten, die in dem Begriffe des räumlichen Dinges enthalten sind, ist das Bestreben, durch Teilung der Ausdehnung zu einem Einfachen, im Sinne der Atomistik zu gelangen, das entweder ganz unräumlich oder wenigstens unteilbar ist, zurückzuführen. Infolge dieser Auffassung geht der ursprüngliche Dingbegriff verloren, weil jetzt keine sinnlichen Eigenschaften mehr als Ding gedacht werden können, da diese unabtrennlich vom Raume sind. Das wirkliche Ding ist also nicht mehr wahrnehmbar und

Digitized by Google

die sinnlichen Qualitäten werden zu subjektiven Gebilden, welche Wirkungen dieser unsinnlichen Dinge sind. Die Zusammenfassung der Vielheit von Atomen zu einem Ding auf dieser Stufe beruht auf dem Kausalprinzip, d. h. die Empfindungsqualitäten weisen auf reale Beziehungen einer bestimmten Vielheit von Atomen hin und so führt, wie wir noch sehen werden, die Fixierung des Dingbegriffes zu Kausalbegriff hin.

Die empiristische Ansicht, nach welcher die Vorstellung des Dinges durch die Koexistenz einer Anzahl von Qualitäten, wie Farbe, Härte u. s. w., gebildet wird, übersieht erstens, dass diese Koexistenz nicht unmittelbar wahrgenommen wird, denn die Sensationen, die wir als Ding zusammenfassen, folgen in der Regel aufeinander. Ferner kann die Koexistenz nicht das Hauptmotiv der Zusammenfassung gewisser Sensationen zu einem Ding sein, weil sie diese Sensationen unabhängig von einander bestehen lässt. Bei der Bildung eines Dingbegriffes macht sich, nicht wie Hume meint, bloss Association, sondern vielmehr eine Synthese geltend, welche nicht mit dem sinnlichen Eindruck gegeben ist. Diese Synthese beruht auf der Funktion des Bewusstseins, durch welche Empfindungen verschiedener Sinne aufeinander bezogen und zu einem räumlichen Objekt gestaltet werden sowie auch auf der Notwendigkeit, die einzelnen Bestandteile unseres Bewusstseins zu vereinigen.

Aus demselben Motiv, wie die logische Bearbeitung des einheitlichen Dinges gegenüber der Vielheit seiner Eigenschaften, erfolgt, wenn auch in anderer Weise, die Bearbeitung dieses Begriffes gegenüber der Veränderung seiner Eigenschaften. Wenn wir z. B. das Wasser, welches zu Eis gefriert, als Veränderung des Dinges selbst auffassen und nicht annehmen, dass eine ganz andere Substanz sich einstellte, so leitet uns dabei die Kontinuität der Vorgänge an einer und derselben Stelle des Raumes. Und wegen dieser Kontinuität und Stetigkeit fassen wir es noch auch dann als Einheit auf, wenn am Ding sämtliche Qualitäten sich verändert haben. Wenn wir also daran festhalten, dass die Einheit eines Dinges, auch wenn es sich ganz verändert, d. h. entsteht und vergeht, abnimmt und wächst, immer noch die Einheit desselben Dinges ist, so ist der kontinuierliche Uebergang massgebend.

Der Begriff der beharrenden Substanz entsteht nun infolge der Schwierigkeit für das Denken die zeitliche Kontinuität der Veränderungen zu fassen. Dieses Denken muss daher den Wechsel, die

Digitized by Google

Veränderung aus dem Dingbegriff eliminieren, indem gefragt wird, worin die Einheit des Dinges, das sich doch völlig verändert hat, bestehe. Auf diese Weise wird das einheitliche Ding hinter die sinnlichen Eigenschaften verlegt.

Wir sehen also, dass das Bestreben Sigwarts dasselbe ist, wie das von Wundt, wenn sie auch nicht in derselben Weise verfahren. Sie suchen nämlich gegen die Kantsche Auffassung, die Kategorie der Substanz nicht als fertige Funktion hinzustellen, die schon der gewöhnliche Mensch ausübte, indem er den Erscheinungen ein absolut Beharrendes zu Grunde legte. Nach ihnen entsteht vielmehr die Kategorie der Substanz auf Grund der allgemeinen Funktionen des Bewusstseins durch allmähliche Entwicklung.

Also ist die Annahme von Substanzen eine logische Forderung, und daher ist die Atomistik und alle wissenschaftliche Fixierung der beharrenden Substanzen entstanden, d. h. alles läuft darauf hinaus, die Veränderung der Eigenschaften auf blosse Relationen der Substanzen zurückzuführen, die Substanzen selbst aber bleiben unveränderlich.

Hiernach werden die Eigenschaften, die ursprünglich den Dingbegriff ausmachten, zu blossen Wirkungen und somit führt die logische Vollendung des Dingbegriffes zum Kausalbegriff hinüber, um so mehr, als das Motiv zur bewussten Synthese, einen Komplex von Eigenschaften an einem Orte zum Ding zu vereinigen und dasselbe als notwendig denken lässt. Dies leitet uns auch bei der Veränderung. Auch hier suchen wir einen einheitlichen Grund des Zusammenseins von Empfindungen in ihrer Aufeinanderfolge. Dieser Grund wird gefunden in der Einheit des Dinges. Da wir aber viele Veränderungen von vielen Dingen haben, so entsteht die Frage, ob die Veränderung vielleicht auf die Relationen vieler Dinge zu einander zurückgeführt werden könnte, d. h. ob der Grund der Veränderung eines Dinges nicht in ihm allein zu suchen ist, sondern vielmehr in seinem Verhältnis zu andern Dingen, die seine Veränderung notwendig machen, d. h. in Kausalverhältnissen.

Kausalbegriff.

Auch beim Kausalbegriff ist, wie beim Dingbegriff, nicht die Hauptaufgabe der Logik, nach dem Ursprung dieses Begriffes zu forschen, sondern von der gewöhnlichen Vorstellung ausgehend, dass

Digitized by Google

Dinge aufeinander wirken, den Inhalt dieser Vorstellung logisch zu fixieren, um zu allgemeingültigen Sätzen über den Kausalbegriff zu gelangen.

Sigwart bekämpft im Uebrigen Hume, der behauptet, dass die blosse regelmässig wiederholte Aufeinanderfolge von Vorgängen uns veranlasse, einen Vorgang als die Ursache des auf ihn folgenden zu fassen. Es wäre unbegreiflich, meint Sigwart, wie durch die Aufeinanderfolge von Vorgängen etwas ganz Neues, nämlich das Durcheinander, das doch nicht beobachtet wird, in unserem Denken entsteht. Es muss daher etwas anderes sein als die blosse Succession, und das ist die räumliche und zeitliche Kontinuität von Vorgängen, die an verschiedenen Dingen vorgehen, in denen sich uns das Wirken am unmittelbarsten darbietet. Nur diese Kontinuität ist es, die uns die Vorgänge als einen einheitlichen, zusammenhängenden Vorgang denken lässt. Wenn z. B. ein Körper den anderen bewegt, so ist die eine Bewegung ohne die andere gar nicht vorstellbar, weil aus dem Grundsatz, dass an einem Orte zwei Dinge nicht sein können, sich ergibt, dass bei der Bewegung eines Körpers der andere ausweichen muss. Da diese Vorgänge der Bewegung und des Ausweichens ununterbrochen vor sich gehen, so sind nicht die Vorgänge als einzelne, sondern vielmehr ihr Gesamtbild das ursprüngliche. Erst nachträglich zerlegen wir dieses Gesamtbild in zwei Vorgänge, um diese Trennung sofort wieder aufzuheben und das Ausweichen als unmittelbare Fortsetzung des Vordringens des ersten Körpers zu denken. Daraus ergibt sich, dass die Tätigkeit des ersten Körpers als in die Veränderung des zweiten Körpers übergreifend zu fassen ist.

Diese Ansicht Sigwarts bleibt unverständlich. Eben diesen zusammenhängenden Vorgang als kontinuierlich zu fassen, setzt schon das Wirken voraus. Bevor der Begriff des Wirkens entstanden ist, sind wir eben dessen nicht gewiss, dass durch die Bewegung des einen Körpers der andere seine Stelle verlassen wird. Der Grundsatz, dass an einem Orte des Raumes nicht zwei Dinge zugleich sein können, kann dabei nicht massgebend sein, weil es eben möglich ist, dass keine Wirkung erfolgt, der zu verdrängende Körper nicht von seiner Stelle weicht und die beiden Körper somit an verschiedenen Orten des Raumes bleiben. Es macht sich also schon bei der Auffassung der zwei Vorgänge als kontinuierlich zusammenhängendes Gesamtbild der Begriff des Wirkens geltend; es sei denn, dass Sig-

Digitized by Google

wart, der die Kausalvorstellung als vorhanden voraussetzt, damit nur sagen will, dass diese in uns fertig befindliche Vorstellung, deren Entstehung wir uns nicht bewusst sind, uns am deutlichsten und unmittelbarsten in der räumlichen und zeitlichen Kontinuität klar wird.

In dem Gedanken des Wirkens wird also, meint Sigwart, „nichts anderes als der reale Grund zu der Zusammenfassung zur Einheit gedacht, welches unser zeitlich kontinuierliches und räumlich zusammenfassendes Selbstbewusstsein zwischen zwei räumlich und zeitlich zusammenhängenden Vorgängen vollzieht“ [1]).

Wie bereits erwähnt wurde, kennt Schuppe keine Substanzen, verwirft wie die Positivisten ein Wirken und beschränkt die Kausalität auf die Succession, wenn sie auch mit derselben nicht schon gegeben ist. Wundt dagegen lässt den substanziellen Kausalbegriff als Hilfsbegriff gelten, unterscheidet jedoch von ihm den erfahrungsmässigen empirischen Kausalbegriff, welcher sich nicht auf Dinge, sondern auf Vorgänge und Ereignisse bezieht. Sigwart nun behält im Gegensatz zu beiden den Begriff des Wirkens von Dingen aufeinander, zwar als etwas metaphysisches, unerfahrbares, doch als logische Forderung bei. Er meint nämlich, dass wir durch die logische Bearbeitung des Kausalbegriffes dazu getrieben werden, den Grund des zusammenhängenden Geschehens in Substanzen zu suchen und zwar nicht allein in der ersten Substanz, die an der zweiten eine Veränderung hervorbringt, sondern auch in der zweiten Substanz, von welcher es abhängt, sich in bestimmter Weise zu verändern. Es wird also als ein gemeinschaftliches Tun der beiden Dinge aufgefasst und das Gesamtgeschehen muss in beiden begründet sein. Also wird der Grund in Relationen der beiden Substanzen zu einander gefunden und diese Beziehungen werden in das Wesen der beiden Dinge verlegt.

Nun erfährt damit der Begriff der Kraft eine Umwandlung. Während nämlich die gewöhnliche Auffassung das Wirken eines Dinges als eine in ihm fertig vorhandene Kraft auffasst, wird jetzt der Begriff der Kraft, der beim Wirken verwendet wird, nicht als eine Eigenschaft gedacht, die einem Dinge zukommt. Die Kraft wird vielmehr in einen Beziehungsbegriff umgewandelt, nach welchem das Wesen eines Dinges und der Grund seiner Wirkungen nicht

[1]) Logik 2. Aufl., 2. Bd., S. 140 141.

Digitized by Google

schlechthin in seiner Abgesondertheit, sondern nur in seinen Beziehungen zu andern Dingen liegt, d. h., dass in ihm Verhältnisse zu andern Dingen enthalten sind.

Ebenso sagt Lotze in seiner Metaphysik und im Mikrokosmus, dass das Wirken in der Natur beider Dinge begründet sei, wie auch, dass die Kraft in Relationen bestehe.

Da nun die Notwendigkeit eines festen und absolut bestimmten Substanzbegriffes von uns verlangt, die Substanz als absolut beharrend zu denken, so muss auch die Kraft, durch welche die Veränderungen stattfinden, oder, was dasselbe ist, müssen die Relationen der Substanzen zu einander als Beharrendes gedacht werden. Dann ist also der Grund der Veränderung nicht die beharrende Substanz, sondern das, was sich verändert, d. i. die Relationen. Genauer ausgedrückt: Da die Wirkungen, die in Relationen der Substanzen zu einander, in deren Wesen sie begründet sind, bestehen, und da die Substanzen als absolut beharrend gedacht werden, müssen auch die Kräfte, die diese Relationen darstellen, beharrend sein.

Das Motiv, den Dingbegriff logisch zu vollenden, veranlasst uns, wie bereits früher erwähnt, das räumlich zusammengegebene, welches in der Zeit kontinuierlich sich verändert, zur Einheit zu verbinden und es uns so zu denken, als ob es sich aus einem Grund entwickle. Dasselbe Motiv leitet uns, die Veränderungen vieler verschiedener Dinge zusammenzufassen und auf einen Grund zurückzuführen. Es ist also eine Forderung des Denkens, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen als notwendig aufzufassen und auf einen Grund zurückzuführen.

Dieser Ansicht gemäss tritt Sigwart nicht nur dem Empiristen, die den Kausalbegriff empirisch aus der Succession ableiten, entgegen, sondern er widerspricht auch denen, welche zwar die empirische Ableitung des Kausalbegriffes ablehnen, aber doch den populären Begriff des Wirkens eliminieren und den wissenschaftlichen Kausalbegriff nur auf die regelmässige Aufeinanderfolge von Vorgängen zu beschränken suchen. So kann er auch nicht die Ansicht Wundts teilen, welcher zwar, um die Wahrnehmungen zu einem widerspruchslosen Ganzen zu bringen, den Substanzbegriff als hypothetischen Hilfsbegriff gelten lässt, aber trotzdem ein Wirken dieser Substanzen auf einander ablehnt. Es lässt sich, sagt Sigwart, gegen Wundt der Kausalbegriff ohne ihn auf Dinge zu beziehen, nicht denken, denn die Vorgänge und Veränderungen sind doch Vorgänge

Digitized by Google

und Veränderungen an Dingen, und es kommt ja wesentlich darauf an, an was für einem Dinge eine Veränderung vor sich geht. So ist es nicht ganz gleichgültig, ob sich ein Sandkorn bewegt oder ein grosser Stein.

Diese Argumentation Sigwarts ist nicht ganz zwingend. Will man alles notwendig als begründet denken, wie es von Sigwart geschieht, so lässt sich wohl die Kausalität nicht auf blosse Vorgänge beschränken. Die Dinge müssen dann als verschieden beschaffen gedacht werden und in ihrer Beschaffenheit muss die Veränderung begründet sein. Die Denker jedoch, welche das Wirken eliminieren, sind von der blossen Annahme von Substanzen, in deren Beschaffenheit das Wirken begründet ist, ohne dass ihnen die Beschaffenheit dieser Substanzen bekannt wäre, nicht befriedigt. Oder besser gesagt: das blosse Denken eines Grundes, ohne denselben zu kennen, ist ihnen etwas Mangelhaftes. Sie sagen daher, dass das Wirken, welches ich nicht erfahre, eliminiert, die Kausalität beschränkt werden muss, und nach einer Begründung nicht gesucht zu werden braucht. Das ist allerdings nicht gleichgültig, ob sich z. B. ein Sandkorn bewegt oder eine Felsmasse, wie Sigwart hervorhebt. Dass aber diese Bewegung des Sandkorns, d. h. das Ereignis dieser Bewegung als Ursache anders ist als die einer Felsmasse wird nicht verständlicher, wenn ein unbekanntes wirkendes Ding hinzugedacht wird.

Wundt sagt, es ist nicht erforderlich, in dem Begriff der Kraft noch etwas aufzunehmen, als die Grösse der Beschleunigung, an der sie gemessen wird. Dagegen wendet Sigwart ein, dass die Kraft an der Grösse der Beschleunigung einer bestimmten Masse gemessen wird, also verliert der Begriff der Masse seinen Wert ohne Zuhilfenahme des Substanzbegriffes.

Auch die Energie kann nicht lediglich an den beobachtbaren Vorgang gemessen werden, denn er bestimmt nicht ohne weiteres das Mass der Energie, vielmehr kann es erst auf Grund eines Gesetzes, das die weitern Wirkungen dieses Vorganges erkennen lässt, bestimmt werden.

Wundt sagt, die Ursache des Falles eines Körpers ist nicht die Erde oder die hypothetisch in ihr angenommene Anziehungskraft, das wäre eine Verdinglichung des Kausalbegriffs; die Erde ist nur permanente Bedingung, unter welcher die Körper fallen; die eigentliche Ursache ist aber die Erhebung des Körpers in eine bestimmte Höhe, also ist die Ursache ein Geschehen und kein Ding. Dagegen

Digitized by Google

sagt Sigwart: wenn ich, wie Wundt meint, die Ursache als denjenigen Vorgang betrachte, der mit der Wirkung in unabänderlicher Weise verknüpft sei, so hat eben die Erhebung des Körpers nicht immer den Fall desselben zur Folge. Zahlreiche Körper werden in die Höhe gehoben, um nie zu fallen, so die Gesteine eines Gemauers.

Also ist, meint Sigwart, umgekehrt die Ursache des Falles die Anziehungskraft der Erde, alles Uebrige, das Erheben in die Höhe etc. sind abänderliche Bedingungen, unter denen die Kraft wirkt.

Im Gegensatz zu Schuppe und Wundt, die psychischen Erscheinungen als Geschehen auffassen und ihnen kein Substrat zu Grunde legen, fordert Sigwart ein einheitliches Subjekt. Er behauptet nämlich, dass eine blosse Kausalität von Vorgängen auf dem psychischen Gebiete die Notwendigkeit derselben nicht einsehen lässt, d. h. ein Vorgang kann den auf ihn folgenden nicht erklären, weil in dem Vorgang als solchem kein Grund enthalten ist zu etwas Neuem: dieses Neue kann nur erklärt werden, wenn wir ein Subjekt voraussetzen, in dessen Natur begründet ist, dass aus Veranlassung bestimmter Tätigkeiten andere aus sich erzeugt werden [1]). Also nur, wenn wir ein solches Subjekt annehmen, kann der spätere Vorgang als notwendig aus der Natur des Subjektes hervorgehen und das Subjekt ist der Grund alles spätern Neuen.

Die empiristisch-sensualistische Auffassung, welche in den Bewusstseinsvorgängen in allen ihren Entwicklungen nicht mehr findet als die Summe der Effekte der Sinnesreizungen, kann die Bewusstseinsvorgänge als Ursache und Wirkung auffassen. Wenn aber dies nicht hinreichend ist, wenn z. B. das Gefühl nur einen Zustand von Lust und Unlust in sich enthält, aber noch kein Begehren und Wollen, so muss diese weitere Tätigkeit von Begehren und Wollen nur durch das Subjekt, in dessen Natur es liegt, diese weitere Tätigkeit entstehen zu lassen erklärt werden. Dieses Subjekt kann zwar nicht als Substanz im Sinne der Naturwissenschaft gedacht werden, d. h. als Unveränderlichkeit der Kräfte, die zu jeder Zeit unter denselben Bedingungen dieselben Wirkungen erzeugen, aber in dem Sinne, dass dieses Subjekt als sich immer gleichbleibend ein Grund ist für den Zusammenhang und die kontinuierlichen Veränderungen. Sie ist nicht eine Substanz, die von ihren Tätigkeiten getrennt bestehe. Sie ist, indem sie tätig ist, aber sie ist nicht

[1]) Logik, 2. Bd., 2. Aufl., S. 206.

Digitized by Google

bloss die augenblickliche Tätigkeit. Ihr Sein erschöpft sich nicht in der einzelnen Tätigkeit, sondern sie überdauert diese als einheitlichen Grund der folgenden Tätigkeiten [1]). Diese Ansicht Sigwarts ist nun eine ganz metaphysische. Wir sehen wozu das Bestreben, alles begründet zu denken, führen kann! Das Subjekt soll keine von den psychischen Tätigkeiten losgetrennte Existenz führen, doch soll es nicht in diesen Tätigkeiten aufgehen, sondern als Grund derselben sie überdauern, was ist aber dieser Grund? Der Substanzbegriff der Naturwissenschaften hat wenigstens einen Sinn, indem wir sagen, dass es in ihrer Natur begründet ist durch die konstanten Kräfte unter gewissen Bedingungen Konstantes zu erzeugen; auf dem psychischen Gebiete dagegen gibt es keine konstante Erzeugnisse, wie Wundt mit Recht hervorhebt. Sigwart erkennt dies im Wesentlichen an. Die in nicht unabänderlicher Weise stattfindenden Wirkungen auf dem psychischen Gebiete werden also nicht begreiflicher durch die blosse Setzung eines Subjekts als Grund im Sigwartschen Sinne. Wundt ist also unseres Erachtens im Recht, wenn er ein beharrendes Subjekt als die Ursache des psychischen Geschehens verwirft, weil die psychische Kausalität ein Vorgang ist und es auf diesem Gebiete keine konstanten Objekte gibt, und weil ferner die Bedingungen oder Anlagen eines Individiums nicht konstant wirken, vielmehr sie selbst durch aktuelle Ursachen veränderlich sind. Mit anderen Worten: das psychische Geschehen kann nicht auf ein Subjekt, das feste Eigenschaften hätte und die Ursache der Vorgänge wäre, zurückgeführt werden, weil eben diese Eigenschaften selbst veränderlich sind. Die physische Kausalität dagegen ist stets an die Substanz gebunden; deswegen können auf dem psychischen Gebiete keine Kausalgleichungen aufgestellt werden.

Diese Kausalität unterscheidet sich ferner auch dadurch von der physischen Kausalität, dass in den psychischen Verbindungen das Qualitative und die Messung durch Wertbestimmungen die Hauptrolle spielen und das Quantitative in den Hintergrund tritt [2]).

[1]) Logik, Bd. 2, Aufl. 2, S. 208.
[2]) System, S. 307.

Digitized by Google

Errata.

Seite 45, 4. Zeile von unten muss es heissen: because to the same eye at different *stations, or eyes of a different* texture at the same station, the etc.

Seite 82, 9. Zeile von oben: die *die* psychischen etc.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Der transcendentale Realismus oder Correlativismus

unserer Tage.

10 p

Von

Dr. J. Sinnreich.

Bern
Druck und Verlag von Scheitlin Spring & Cie.
1905.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

I. Vorstellungen und Dinge an sich.

1. Erkenntnisproblem . . . . . Seite 1

Der naive Realismus. Der naturwissenschaftliche Protest. Die philosophische Kritik. Idealistische und realistische Einseitigkeiten im 19. Jahrhundert und das Erwachen des transcendentalen Realismus am Ausgange desselben.

2. Der rationalistische Beweis von Busse . . . . . Seite 7

a) Die Nichtexistenz des Nicht-Ich als logischer Widerspruch und Unmöglichkeit. b) Die ausschliessliche Existenz des Ich im Widerspruch mit dessen Absolutheit. Zurückweisung des Argumentes a) durch Beschränkung seiner Geltungssphäre auf das im Ich vorgestellte Nicht-Ich. Zurückweisung des Argumentes b) durch den Hinweis auf die Verwechslung der erkenntnistheoretischen mit der religiösen Absolutheit. Uebergang zur empiristischen Methode.

3. Der empiristische Beweis von Hartman und Erhardt . . . . Seite 17

Die Beseitigung des Widerspruches eines ausserhalb des Bewusstseins liegenden Bewusstseinsobjektes durch das Repräsentativsystem. Die Zurückweisung eines Welterklärungsversuches vonseiten des subjektiven Idealismus durch den Hinweis auf seine Konsequenzen. Die Lösung des Widerspruches zwischen dem von der Existenz einer unabhängigen Welt durchdrungenen naiven Bewusstsein und dem alles Wirkliche absorbierenden, kritischen Denken durch die Annahme an sich seiender Dinge. Der empiristische transcendentale Realismus als einzige Erklärungsmöglichkeit, trotz einzelner Bedenken in den Ideengängen von Hartmann und Erhardt.

II. Die Bestimmbarkeit der Dinge an sich.

Das Verhältnis des transcendentalen Realismus zu Kants transcendentaler Aesthetik.

4. Die Bestreitung der transcendentalen Aesthetik durch Hartmann Seite 26

Die Unmöglichkeit einer aprioristischen Erkenntnis des Apriori wegen der Unbewusstheit des Prozesses, der sich bei der Entstehung des Bewusstseins abspielt. Die Lückenhaftigkeit des Kantschen Schlusses von der Apriorität des Raumes auf die Phänomenalität desselben. Die Widerlegung des Kantschen Argumentes von der Apriorität der Raumvorstellung im Bewusstsein durch den Hinweis auf ihre mittelbare, bloss logische Abstammung. Die Bekämpfung der Vorstellbarkeit einer leeren Raumvorstellung wegen des analytischen Ursprunges des Formbegriffes. Die Unrichtigkeit

Digitized by Google

der spezifischen Unterscheidung zwischen Begriff und Anschauung wegen des auch beim Begriff vorhandenen Gefülltseins mit positivem Inhalte. Die Verträglichkeit der potentiellen Unendlichkeit des Raumes mit der Begrifflichkeit desselben. Die Möglichkeit einer aprioristischen Bestimmung der formallogischen Verhältnisse der Dinge, trotz der aposteriorischen Gegebenheit des Materials. Die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge als Beweis für ihre räumliche Gesondertheit. Das transcendente Korrelat der Bewegung als Beweis für die Räumlichkeit der Dinge an sich.

5. Die Verteidigung der Aesthetik durch Erhardt . . . . . Seite 49

Subjektivität der Empfindung anstatt Apriorität des Raumes im ersten, Konstanz der Form anstatt Nichthinwegdenkbarkeit des Raumes im zweiten, Nichtanschaulichkeit der Allgemeinbegriffe im dritten und Unendlichkeit der Raumvorstellung im vierten Argument und Leerheit der Begriffe als Beweis für die Apriorität von Raum und Zeit. Die Möglichkeit eines zeitlosen Geschehens an sich, wenn auch nicht für uns.

6. Die teilweise Bekämpfung der transcendentalen Aesthetik durch Busse . . . . . Seite 56

Rückhaltlose Zustimmung zu der transcendentalen Aesthetik in Bezug des Raumes. Beweis für die objektive Realität der Zeit von ihrer subjektiven Entstehung. Die Geschichte als Beweis für die Realität der Zeit.

7. Kritische Vergleichung der drei Theorien und Resultat . . . Seite 58

Die Subjektivität der Empfindung bei Kant wie vorher als bekannte Tatsache (gegen Hartmann), ohne den Inhalt des ersten Argumentes zu bilden (gegen Erhardt). Ablehnung der Kant-Hartmannschen »Intellektualfunktion« oder des subjektiven Faktors der Empfindung. Nachweis der Unmöglichkeit einer Priorität der Form vor dem Stoff. Die Unbeweisbarkeit der Apriorität aus der Konstanz der Form als einem empirischen Produkte (gegen Erhardt). Die Anschaulichkeit des Raumes in seiner Totalität im Widerspruche mit der Interpretation des vierten Argumentes bei Erhardt. Uebergang Erhardts über schwer zu widerlegende Einwände Hartmanns mit Stillschweigen. Vermengung des Einwandes von der Verwechslung der reinen mit der angewandten Mathematik mit dem von der Verwechslung des metaphysischen mit dem transcendentalen a priori bei Hartmann. Zirkelbewegung Erhardts bei der Verteidigung des letzten indirekten Argumentes. Das konsequente Verfahren der ersten unserer drei Theorien, oder die objektive Realität von Zeit und Raum.

Digitized by Google

I. Vorstellungen und Dinge an sich.

1. Erkenntnisproblem.

Dem naiven Bewusstsein, dem wir alle trotz den verschiedensten Theorien huldigen, ist es zwar selbstverständlich, dass es eine raumzeitliche Welt gibt, in welcher der eigene beseelte Körper des erkennenden Wesens sich befindet, dass es ferner noch andere Körper gibt, die entweder gleich ihm beseelt oder unbeseelt sind. Ich bin zwar überzeugt, dass ausser mir noch andere Menschen, Tiere, Pflanzen und anorganische Körper von bestimmten Formen und Gestalten mit gewissen Charaktereigenschaften existieren; denn ich muss nur meine Augen öffnen, um zu sehen, dass das Blut rot ist, nur meinen Tastsinn gebrauchen, um zu erfahren, dass es flüssig ist, meine Hand in das Feuer legen, Wermut in den Mund nehmen, eine Blume zur Nase führen —, um die hohe Temperatur, den bitteren Geschmack und den angenehmen Geruch wahrzunehmen. Wenn die Wahrnehmung unvollständig und undeutlich ist, so glauben wir, dass es nicht von den Dingen herrührt, sondern von der Schwäche unserer Sinne; wenn wir aber auch etwas bald stärker, bald schwächer wahrnehmen, sind wir doch von der Identität der diesen verschiedengradigen Wahrnehmungen entsprechenden Objekte vollständig überzeugt.

Aber so bestimmt und deutlich sich uns die Ueberzeugung von der Existenz einer Aussenwelt aufdrängt, so schwierig und zweifelhaft wird alles, sobald sich nur der erste helle Schein des reflektierenden Erkennens einstellt; mit erweitertem und vertiefterem Nachdenken steigen auch die Zweifel und Enttäuschungen über das, was bisher als unerschütterlich feststand.

Digitized by Google

Zuerst lenkt die Naturlehre unsere Aufmerksamkeit darauf, dass wir uns mit unseren Annahmen, dass Licht und Wärme besondere Stoffarten sind, die von den leuchtenden oder heissen Körpern ausgesendet werden, oder dass der Ton von einem tönenden Körper kommt, dass wir allgemein die Dinge selbst mit ihren Eigenschaften ohne subjektives Hinzutun wahrnehmen, im gröbsten Irrtum befinden.

Die Undulationstheorie lehrt uns, dass Licht und Wärme durch Aetherschwingungen entstehen und der Unterschied zwischen beiden besteht nur in der Schwingungszahl. Aus der Akustik wissen wir, dass der Schall auf Luftvibrationen beruht. Aus der Physiologie, dass Geschmack und Geruch auf einem Gruppierungswechsel der bestehenden Schwingungszustände der Organmoleküle. Beim Tasten empfinden wir nicht die tote Materie, sondern den dynamischen Widerstand, der von den Molekülen ausgeht, mithin wiederum nicht die Umfassung des Dinges als solchen, sondern immer nur die Einwirkung der molekülaren Widerstandskraft. Hat also das naive Bewusstsein geglaubt, Dinge an sich wahrzunehmen, so bekommt es zu hören, dass es nur Bewegungen, d. h. Einwirkungen der Dinge wahrnimmt; hat es geglaubt, dass seine Empfindungen in den Dingen an sich existieren, so wird es jetzt inne, dass die Empfindung und die Vorgänge in den Dingen heterogen sind. In der Farbe z. B. ist nichts von den Bewegungen wahrzunehmen, die im Dinge sich abspielen. Die Dualität von Empfindung und Bewegung ist also erwiesen.

Aus dem Bisherigen folgt ferner, dass der naive Realismus mit seiner Annahme einer Fortexistenz der Empfindung, die er, wie gesagt mit dem Dinge identifiziert, sich auf dem Holzwege befindet; denn da die Empfindung nicht in dem Dinge existiert, also mit demselben nicht identisch ist, sondern etwas ganz anderes ist, entstanden durch die Bewegung und Veränderung der eigenen Organmoleküle infolge der Schwingungen der Dinge, die der Aether vermittelt, so kann sie auch nicht existieren, wenn sie nicht empfunden wird, d. h. wenn das Organ fehlt. Was fortdauert, ist nicht mehr Empfindung, sondern der Atomkomplex und seine Bewegungen, an die wir niemals herankommen und die uns für immer verborgen bleiben. Von der üppigvollen, prächtigen, tönenden und riechenden Welt bleiben nur noch Atome zurück, die sich in unaufhörlicher Vibration befinden. Aber der naive Realismus gibt seine Position noch nicht auf, er versucht sie zu halten, indem er sich darauf beruft, dass wir wenigstens Bewegungen und Wirkungen wahrnehmen, wofür er in den

Digitized by Google

Schwingungszuständen der Kerzenflamme und der Sonne Belege zu finden glaubt; diese Spezialfälle wären also bloss Aeusserungen der allgemeinen Luft- und Aetherschwingungen. Da tritt die Physiologie auf den Plan und belehrt uns, dass man zwischen physikalischen, peripherischen und Zentralreizen unterscheiden muss; d. h. dass der physikalische Reiz nicht unmittelbar den Nerv trifft, sondern erst die betreffenden Sinnesteile durch seine Bewegung in Erregung versetzt, die dann ihrerseits ihre Erregung umformen. Bei Geschmacks-, Geruchs- und Gesichtssinn geschieht die Umformung chemisch durch Mitteilung von Molekül zu Molekül, beim Gehörssinn mechanisch und ebenso bei allen anderen Sinnen durch komplizierte Prozesse, welche sich bis in das Zentralnervensystem mitteilen und dort Empfindungen auslösen. Den Grund, warum sich die Physiologie zu der Annahme gezwungen fühlt, ersieht man leicht bei dem Gesichtssinn. Hier ist nur der vordere Teil der Retina durchsichtig, bei den undurchsichtigen Teilen müssen die Aetherwellen notwendig ausgelöscht werden, wenn sie sich nicht in ganz anderen Formen umsetzen sollen. Somit fällt auch das letzte Bollwerk des naiven Realismus. Wir kennen also weder Dinge noch die Wirkungen derselben, sondern bloss die eigenen Erzeugnisse des Bewusstseins, veranlasst durch Reize von aussen, wahrnehmen.

Bis hierher hat die Naturwissenschaft zur Ueberwindung des naiven Realismus beigetragen und ist mit derselben bis zu der Grenze, zu der sie überhaupt kommen konnte, gelangt. Sie liess aber noch einen Rest zurück: die Dinge an sich, zu deren Annahme sie sich bemüssigt sah, sind zeitlich und räumlich und stehen für sie unerschütterlich fest. In diesem Moment greift die philosophische Kritik oder die eigentliche Erkenntnistheorie ein. Dieselbe beginnt dort, wo die Naturwissenschaft aufhört; schliesst diese mit der gewonnenen Ueberzeugung, dass das Bewusstsein weder die Dinge noch deren Wirkungen wahrnimmt, sondern die Wahrnehmungen nur Bewusstseinserzeugnisse sind, so beginnt jene damit, dass sie die durch die Naturwissenschaft gewonnene Ueberzeugung zu Grunde legt, d. h. mit dem Bewusstseinsinhalt anfängt. Alles Denken, Empfinden, Anschauen, Wahrnehmen, sagt die Kritik, ist nur ein seelisches Erlebnis, ein psychischer Vorgang, aus dem Selbst des Bewusstseins produziert. Wenn das richtig ist, so sind auch die Dinge an sich und ihre Formen, welche die Naturwissenschaft beibehalten zu müssen glaubt, nur Gedanken des Bewusstseins und fristen ihre

Digitized by Google

Existenz nur dadurch, dass sie in einem Bewusstsein ein Asyl finden. Sind sie aber Objekte eines Bewusstseins, so können sie nicht an sich, d. h. ausser dem Bewusstsein sein, da das Bewusstsein nicht über seinen Schatten springen, nicht über sich selbst hinauskann und erfahren, was es ausser ihm gibt. Selbst alles Beweisen und Fordern der Dinge an sich und die Anwendung der Anschauungs- und Denkformen auf dieselben ist gleichfalls nichts anderes als Bewusstseinsobjekt, indem das Bewusstsein sich selbst beweist, dass es diese Vorstellungen seinen anderen Vorstellungen supponieren muss. Ein Sein ausser dem Bewusstsein muss zugleich Bewusstseinsinhalt sein und nicht sein, Vorstellung sein und nicht sein, was unmöglich ist, denn wie schon früher hervorgehoben wurde, ist das ausserbewusstseinliche Sein dem Bewusstsein gegeben, d. h. dieses findet in sich jene Vorstellungen oder Gedanken vor. Existiert diese Vorstellung nicht im Bewusstsein, alsdann erhält dasselbe niemals Kunde und weiss eben von nichts. Die wirkliche, gesehene und getastete Welt löst sich auf durch unser kritisches Denken in einer subjektiv-idealen Erscheinungswelt. Nichts bleibt uns zurück, als das allmächtige Bewusstsein mit seinem Inhalt. Ob es ein transcendentes Sein gibt, wissen wir nicht und können es auch niemals erfahren, denn Erfahren heisst soviel als Bewusstwerden oder Objekt eines Subjektes werden, was vom An-und-für-sich-Seienden ausgeschlossen ist. Wenn aber auch ein Transcendentes existieren soll, so wissen wir noch immer nicht, ob unsere Denk- und Anschauungsformen auf dasselbe angewendet werden können, weil wir eben das Sein nicht kennen und daher darüber nichts auszusagen vermögen.

Wir haben gesehen, wie von der objektiv-realen, gewussten und empfundenen Welt Stück für Stück abgetragen und in das Subjekt verlegt wurde. Wir haben ferner gesehen, dass wir bezüglich einer ansichseienden Welt in der Schwebe zwischen Himmel und Erde gelassen wurden. Soll es uns wirklich beschieden sein, unser Leben in dem subjektiven Skeptizismus aushauchen zu müssen? Gibt es denn keine Möglichkeit, von dem Jenseits des Bewusstseins, wenigstens mittelbar je eine Kunde zu erlangen? Soll diese lebendige und reale Welt für immer zum Traume eines Bewusstseins degradiert werden müssen?

Wir haben das Problem der menschlichen Erkenntnis bis zu der Höhe oder, wenn man so sagen will, Tiefe entwickelt, bis zu der der kritische Verstand gelangen muss und von der jeder Denker,

Digitized by Google

welcher seine spekulative Kraft in der Richtung betätigen will, einen Weltzusammenhang herauszufinden, wenn er nur nicht vom naiv-dogmatischen Schlummer eingelullt ist, ausgehen muss. Immer muss er sich zuerst mit den Fragen auseinandersetzen: Existiert überhaupt so etwas, was man Welt, Natur, Universum u. s. w. nennt? Entsprechen den vorgestellten Objekten ansichseiende Dinge? Oder haben wir es nur mit Vorstellungen und wiederum Vorstellungen zu tun? Ist das ganze Sträuben des Verstandes gegen diese Meinung nur ein Hohn der Natur mit ihren erbärmlichen Kreaturen? Vielleicht ist uns auch der Trost der Resignation nicht beschieden; nicht einmal das können wir wissen, dass wir nicht wissen können? Soll die Vernunft für ewig dazu verdammt sein, Sysiphus-Arbeit zu verrichten?

Erst nachdem es dem Denken gelungen sein wird, mit diesen Problemen fertig zu werden, kann es zur Beantwortung der metaphysischen oder Prinzipienfragen schreiten; tut aber das kritische Denken das nicht, so hat es alle seine Spekulationen auf Sand gebaut, die von dem leisesten Wind hinweggefegt werden können und müssen, wenn sie auch an und für sich richtig sein sollen. Furchtbar rächt sich dann die enttäuschte Vernunft, scheu geworden glaubt sie überall nur Sandboden zu sehen und verzweifelt wirft sie alles Bauwerkzeug über Bord. Die Geschichte des menschlichen Denkens zeigt ein grausig statuiertes Strafexempel des Denkens an sich selbst, wenn es sich unterstellt, metaphysische Spekulationen zu treiben und dabei unterlässt, zuerst die erkenntnistheoretische Seite genau zu erledigen. Die Philosophie nahm am Anfang des vorigen Jahrhunderts in den identitätsphilosophischen Systemen von Schelling, besonders aber in dem von Hegel, einen kühnen Flug gen Himmel, vergass dabei den realen Boden unter seinen Füssen. Alles wurde zur Idee gemacht, ohne dass man erklärt hätte, wie das Abstrakte ins Konkrete umschlagen kann, oder besser gesagt, wie aus dem Idealen das Reale hervorgehen konnte.[1]

Weil das Reale ignoriert und gewaltsam verdrängt wurde, drang es dann mit elementarer Gewalt hervor, verschlang in sich das Ideale und erklärte sich unter dem Namen Materialismus für das alleinige Prinzip des Seins. Natürlich musste auch der Materialismus an derselben Klippe scheitern, an der der Panlogismus in die Brüche

[1] Hegel freilich spricht von einer konkreten Idee, das ist aber fraglich.

Digitized by Google

ging, indem er ebenfalls einen Seinsfaktor von dem anderen absorbieren liess.

Der Adlerflug der Philosophie und der jähe Sturz zur Erde; die Erhebung des Materiellen zum Geistigen und die Degradierung des Geistes zur organisierten Materie, können nicht das ruhige, auf die Erforschung der Wahrheit gerichtete Denken auf die Dauer befriedigen.

Die Entwicklung von Hegel bis Eugen Dühring: die Einseitigkeit, welche beide Denkarten sich zu Schulden kommen lassen, beruht aber auf dem vertrauensseligen Philosophieren, ohne zuerst mit dem Erkenntnisproblem genau abgerechnet zu haben. Dadurch brach das philosophische Denken im letzten Drittel des soeben abgeschlossenen Jahrhunderts mit allen Spekulationen über das Sein und reduzierte seine Tätigkeit auf das Erkenntnisproblem. Aber das verscheuchte und furchtsam gemachte Denken begnügte sich nicht mehr mit einer erkenntniskritischen Untersuchung der Grundlagen der Erfahrung, um dann ein spekulatives Gebäude auf gesicherten Fundamenten aufführen zu können, sondern fuhr in der Analyse bis zur Zersetzung fort und erklärte rund und nett, das Erkenntnisproblem und zwar das Erkenntnisproblem mit einer negativen Lösung macht die ganze Philosophie aus; alles, was darüber hinauszugehen versucht, sei Dichtung, Illusion. Die nagende Skepsis erhob ihr Haupt unter der Form des „Subjektiven Skeptizismus". Nichts, hiess es, lasse sich über das Transsubjektive ausmachen; nur mit unseren Vorstellungen hätten wir es zu tun und nur über sie können wir Bescheid erteilen. Das Ding an sich hiess und heisst noch jetzt allgemein „Das Unglückliche"! Das Problem wird als Lösung genommen; ein Uebergangspunkt für einen Abschluss des Denkens. Der Agnostizismus in seinen verschiedenen Schattierungen, seien dieselben Spencer-Mill'scher oder Lang'scher Art, vom Ignoramus bis zum Ignorabimus, war die Parole und das Feldgeschrei des Denkens in der letzten Phase seiner Entwicklung. Der Philosophie droht die Gefahr, zu einer Farce, zu einem Zerrbild ihrer selbst herabzusinken.

Da sehen wir das spekulative Denken in philosophischen Köpfen wie Eduard von Hartmann, Franz Ehrhardt und Ludwig Busse sich vom Boden erheben und, durch die erhaltenen Schäden klug geworden, zwar behutsam, aber festen Schrittes auf sein altes Ziel lossteuern. Sie brachen den Bann, der auf dem Worte „Transcendente Meta-

Digitized by Google

physik lastete und erkannten sehr richtig, dass Agnostizismus keine Lösung, sondern nur eine Frage des kritischen Erkennens sein kann. Sie unternahmen es, diesen Skeptizismus synthetisch zu überwinden, indem sie die Kernfragen des kritischen Denkens „Ob unseren Vorstellungen transcendente Objekte entsprechen" in ihrem vollen Umfange aufnehmen und im bejahenden Sinne ihrer Lösung zuzuführen suchen.

Diese Untersuchungen und Beweise für das Dasein einer transcendenten Welt wollen wir zum Gegenstande unserer nächsten Erörterungen machen. Wir lassen Ludwig Busse [1] den Vortritt, weil er sich dadurch von seinen übrigen Genossen hervorhebt, dass er es unternimmt, statt wie sie einen empirischen Beweis für die Existenz einer Aussenwelt, einen apodiktischen zu liefern, und die Apodiktizität wird auch in diesem Falle, wie in allen übrigen, den Vorrang verdienen, wenn es nur möglich sein soll, ausserhalb der Mathematik einen apodiktischen Beweis zu liefern. Schon hat Kant den ontologischen Beweis zum nächsten Thema seiner Erörterung gemacht; wohl deshalb, weil sein Gelingen alle anderen ohne weiters überflüssig macht, daher treten auch wir in die Fussstapfen des grossen Königsbergers und beginnen mit Busse.

---

2. Der rationalistische Beweis von Busse.

Der Solipsismus oder theoretische Egoismus, sagt Busse, ist die einzig konsequente Form des idealistischen Standpunktes, von dem jede kritische Philosophie ausgehen muss. Die Aussenweltsfrage formuliert er selbst, wie folgt: „Lässt sich die Existenz eines von meinem mir allein durch unmittelbare Erfahrung bekannten Ich unabhängigen Transsubjektiven, eines Nicht-Ich überzeugend dartun." [2]

Darauf antwortet Busse: durch die Verbindung der zwei Faktoren der Tatsachen und der Gesetze der Logik miteinander, muss sich ein Beweis für die Existenz der Aussenwelt, welcher von den

[1] 1. „Philosophie und Erkenntnistheorie" (Leipzig 1894). 2. „Zu Kants Lehre von dem Ding an sich". Zeitschritt für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 102.

[2] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 223.

Digitized by Google

weltbildenden Faktoren in ihrer Besonderheit nicht zu erlangen war, weil die Tatsachen nur ein einzelnes Sein ergeben und das Identitätsprinzip nicht mehr tun kann, als das gegebene Sein für notwendigseiend erklären, erreichen. Ich finde unter meinen Bewusstseinstatsachen den Gedanken einer Aussenwelt, eines Nicht-Ich. Nun bedienen wir uns derselben Methode, welche Descartes zum Beweise der Ich-Existenz angewendet hat, die darin besteht, dass das im Denken gegebene Sein des Ich nicht zugleich nicht gegeben sein kann auch für das Nicht-Ich. Wenn ich ein absolutes Wesen wäre, so könnte ich nicht den Gedanken des Nicht-Ich haben; ich habe aber tatsächlich diesen Gedanken, also ist er auch wahr. „*Das Sein ist entweder nur Ich ohne den Gedanken des Nicht-Ich oder Ich mit dem Gedanken des Nicht-Ich und Nicht-Ich. Nun ist tatsächlich das Sein Ich mit dem Gedanken Nicht-Ich, also ist das Nicht-Ich.*“ [1] Von einem Nichtsein des Nicht-Ich kann also nur dann die Rede sein, wenn es nur ein Sein gibt; denn wenn auch mehrere Dinge sein sollen, so muss auch das Nicht-Ich sein, weil in dem Begriff mehrere schon zugleich dieser Gedanke liegt, dass das eine Ding nicht mehrere ist. Sage ich also, es existiere keine Aussenwelt, so heisst dies, die Einzigkeit des Ich behaupten. Mit der Einzigkeit des Ich soll die Welt als Totalität aller Wirklichkeit inbegriffen sein. Das Ich muss zugleich das allerrealste und allervollkommenste Wesen sein, denn ist es nicht vollkommen, dann hört es auf, das ens realissimum, was es notwendig sein muss, zu sein. Man wende nicht ein, das allerrealste Wesen habe sich selbst die Unvollkommenheit gegeben, denn in dem Momente, wo es dies tut und sich seiner Vollkommenheit entäussert, hört es auf, das Absolute zu sein, was einen Widerspruch in sich schliessen würde. Beim Ich geschieht dies aber ja, also steht das Nicht-Ich mit der Absolutheit desselben in Widerspruch. Ausserdem ist für den Beweis der Existenz eines Nicht-Ich anzuführen, dass das Absolute sich, wie es die Totalität aller Wirklichkeit ist, auch als solche wissen und erkennen muss. Tut es dies und übt sein allwissendes Erkennen aus, so weiss es eben, dass alles in ihm und ausser ihm nichts ist; wüsste es dies aber nicht, so wüsste es eben nicht alles, was einen Widerspruch in sich schliesst. Es wäre auch nicht geholfen mit der Behauptung, das Unendliche stelle das Nicht-Ich als einen Teil seines Ich vor, denn dies hat

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 230.

Digitized by Google

nur dann einen Sinn, wenn die Absolutheit des Ich aufrecht erhalten bliebe und empirisches Ich wie Nicht-Ich nur Teile desselben wären. „Wollen wir ernstlich einen Teil des absoluten Ich selbst zugleich als ein für dieses absolute Ich selbst Nicht-Ich seiendes Nicht-Ich fassen, so verwickeln wir uns in unlösbare Widersprüche. Denn hat das Absolute ein Bewusstsein von seinem unendlichen Inhalt, so stellt es ihn als unendlich und als seinen Bewusstseinsinhalt vor. Unmöglich kann man sich eines Objektes bewusst werden, ohne das Bewusstsein zu haben, dass man sich dessen bewusst ist, ohne es als seinen Bewusstseinsinhalt zu erkennen.

Nun könnte man zwar einwenden, dass die sinnlichen Wahrnehmungen, die in Wirklichkeit zum Ich gehören und von demselben produziert werden, doch als Nicht-Iche vorgestellt werden, woraus wir sehen, dass Objekte nicht nach ihrem wahren Verhältnis als Ich-Zustände vorgestellt werden. Dem Einwand ist aber damit zu begegnen, dass auch das naive Bewusstsein seine Vorstellungen als innere Erlebnisse, die auf Dinge an sich bezogen werden, auffasst. Wir sehen demnach, dass die Wahrnehmungen wohl als Ich-Zustände erfasst werden und damit ist dieser Einwand widerlegt; auch damit ist die Ich-Absolutheit nicht zu retten, indem man die Behauptung aufstellt: das Absolute ist zwar „die Totalität alles Seins".[2] Sein Bewusstsein aber ist endlich, erstreckt sich somit nicht auf alles Sein, daher kann es den Nicht-Ich-Gedanken haben, unbeschadet, dass dieses Nicht-Ich zu seinem Wesen gehört. Aber auch diese Annahme kommt mit dem alles regierenden Satz der Identität in Konflikt, nämlich: Jedes Sein ist vor allererst Bewusstsein, Fürsichsein; ein Sein, das von sich gar nichts weiss, ist eine contradictio in adjecto. Demnach muss das Absolute ein unendliches Bewusstsein seines unendlichen Seins haben; würde es dies nicht haben, alsdann ist das andere Sein, dessen es sich nicht bewusst ist, das wahre Nicht-Ich. Nur für endliche Bewusstseine stellt sich ein Unbewusstes, ein Nicht-Ich ein; dieses Nicht-Ich aber ist in Wahrheit nicht unbewusst, sondern bewusst, weil das absolute Bewusstsein alles durchdringt. Beim Absoluten kann aber ein Unbewusstes nicht angenommen werden; das hiesse, entweder das Sein aufgeben, um die Absolutheit zu retten, oder die Absolutheit fallen lassen, um das

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 233.
[2] Ibid. S. 235.

Digitized by Google

Sein zu erhalten. Eines von beiden muss geopfert werden; unmöglich lassen sich unbewusstes Sein und Absolutheit zusammenhalten. Auch die letzte Möglichkeit, die Absolutheit des Ich aufrecht zu erhalten, die darin besteht, dass das Absolute sich nur ein Nicht-Ich eingebildet hat, fällt vor dem Forum der Kritik dahin; in dem Moment, wo das Absolute sich einbildet, ein Nicht-Ich zu haben, welches es in Wirklichkeit nicht besitzt, hat es aufgehört, das Absolute, der Grund und Mass aller Wahrheit zu sein; was das Absolute sein muss, ohne dem Begriff des Absoluten zu widersprechen. Es ist also evident, dass, wenn wir den Nicht-Ich-Gedanken haben, dass Nicht-Ich auch notwendig existieren muss, sonst bleibt es ein Widerspruch, dass das Absolute, wie das Ich jetzt heisst, sich als durch den Nicht-Ich-Gedanken beschränkt fühlen soll, welche Beschränkung das Aufgeben der Absolutheit bedeutet.

Es heisst wörtlich: „Wir haben bewiesen, dass, wenn der Gedanke des Nicht-Ich tatsächlich vorhanden ist, nur die Annahme, dass ein Nicht-Ich sei, widerspruchslos ist, die andere, dass es nicht sei, dagegen den Widerspruch einschliesst, dass ein absolutes Wesen zugleich absolut und nicht absolut sein soll. Nun ist der Gedanke des Nicht-Ich vorhanden, also können wir nun mit vollster Bestimmtheit behaupten, ist das Nicht-Ich.“ [1]

Es ergibt sich nun nach Busse, dass das Voraussetzen einer Aussenwelt, eines Nicht-Ich, kein psychologischer Zwang, sondern eine logische Notwendigkeit ist, die an und für sich objektiv, wahr, unabhängig von jedem subjektiven Denkzwang ist. Die Siegesfreude des Schöpfers der transcendenten Welt, der stolz auf sein herrlich aufgeführtes dialektisches, wir wollen nicht sagen scholastisches Gebäude, seiner vermeintlichen Schöpfung Beifall klatschend, in die Worte ausbricht: „die Zuversicht, dass mir gelungen sei, was den scharfsinnigsten Männern misslang“ u. s. w., vermögen wir zu unserm grössten Bedauern nicht zu teilen, aus folgenden Erwägungen. Sehen wir ab von den prinzipiellen Fragen. Ob es richtig ist, dass die logischen Gesetze ohne einen psychischen Organismus, der sie denkt, auch dann noch zu Recht bestehen müssen, ob nicht vielmehr die Vertreter dieser Ansicht bei ihrem Durchdenken sich selbst, ihre psychische Tätigkeit, die diesen Gedanken denkt, vergessen haben,

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 237.
[2] Ibid. S. 222.

Digitized by Google

weil jedes Abstrahieren von Denkvorgang und Denkinhalt immer ein Abstrahierendes voraussetzt; denn will ich es versuchen, mir den Denkinhalt als solchen ohne den Denkvorgang vorzustellen, so kann das nur ohne eine Vorstellung geschehen, d. h. so viel als nicht vorstellbar. Lassen wir aber diese Frage einstweilen unentschieden und besehen wir uns zunächst den Beweis für das Nicht-Ich mit den Augen von Anselmus von Canterbury und Descartes und zwar nach ihren begriffsrealistischen Prinzipien. Uebereinstimmend mit Descartes, der die Existenz des Ich aus dem Gegebensein im Denken beweist, weil es unmöglich zugleich sein und nicht sein kann, stellt Busse die allbekannte und selbstverständliche Lehre auf, dass mit der Verbindung des Satzes des Widerspruches mit einer gegebenen Tatsache, die Wahrheit ihrer notwendigen Existenz hervorgehen muss. Nun nimmt er eine Analyse des Bewusstseinsinhalts dieses als notwendigseienden Ich vor. Hier findet Busse den Gedanken des Ausserunsseienden vor, aber immer nur als Bewusstseinsinhalt, als Objekt eines Subjektes, aber nicht als an und für sich seiend. Um die Unmöglichkeit der Nichtexistenz eines An-und-für-sich-seienden zu beweisen, müsste uns dieses ohne die Vermittlung unserer Gedanken gegeben sein, was wir aber unmöglich erreichen können.

Soll Busse, um die Existenz eines objektlosen Transcendenten zu retten, auf die Unmittelbarkeit der Ich-Vorstellung verweisen, so muss er erst mit Hume und Kant abrechnen, welche davon überzeugt sind, dass das Ich sich immer nur als Objekt vorstellen kann, weil das Erfassen ein zeitlicher Vorgang ist, der sich stets auf die vorhergehenden psychischen Tätigkeiten bezieht, die dann die Objekte des Ich sind. Zugegeben aber, die Seele vermag sich selbst als Subjekt zu begreifen, so ist immer damit noch nichts für die Erfassung des objektlosen Nicht-Ich bewiesen, weil das unmittelbare Begreifen sich doch nur auf das Ich und nicht auf das Nicht-Ich bezieht.

Auf Grund dieser Feststellung wollen wir den Beweis untersuchen. Wenn dieser bei der Bewusstseinsanalyse vorgefundene Nicht-Ich-Gedanke im Bewusstsein existiert, behauptet Busse, so muss er auch an und für sich sein. Mit anderen Worten: Es muss eine von Bewusstsein unabhängige Welt ein Nicht-Ich geben; sonst schreitet das Prinzip ein und zeigt mit demselben Rechte, wie es bei Descartes getan hat, einen Verstoss gegen seine Vorschriften. Welcher Vergleich! Dort war die Seinstatsache im Denken gegeben; nun übte das Prinzip sein gutes Recht an demjenigen, der es wagen wollte, das Gegebene

Digitized by Google

anzutasten, zu bezweifeln, als nicht gegeben anzuschwärzen und schleudert ihm sein: So ist es! zu. Bezüglich des Nicht-Ich dagegen würde diese Logik nur damals einschreiten können, wenn es einem Idealisten einfiele, zu behaupten, er habe keinen Zwang, eine Aussenwelt zu empfinden und zu denken, sondern immerfort nur sein Ich erfasse. Diese Behauptung, wenn sie je in einem menschlichen Gehirn aufsteigen könnte, würde sich tatsächlich eines Verbrechens gegen das Prinzip schuldig machen, weil sie gegebene Tatsachen, Vorstellungen, deren Existenz darin besteht, im Bewusstsein gegeben zu sein, von ihm als solche gewusst und als seinen Inhalt ausmachend, betrachtet zu werden, ihrer Existenz berauben will. So weit erstreckt sich die Kompetenz des Prinzips nach Bussens eigener Meinung; das Gegebene zu schützen vor dem Verdacht des Nichtgegebenseins. Es heisst: „Die Prinzipien setzen nur die unumgänglichen Bedingungen fest, denen jede Welt, wenn sie ist, genügen muss, weil sie ohne dieselben gar nicht existieren könnte.“[1] „Sie bestimmen nur die Form, das Was, nicht aber das Dass der Welt.“[2] Diese Vorschrift wird aber strengstens eingehalten. Es gesteht jeder gern zu, Nicht-Ich-Gedanken, Aussenweltsvorstellungen zu haben, aber nur als seinen Bewusstseinsinhalt. Wir sehen demnach, dass ihre Existenz im Bewusstsein ihnen gewahrt bleibt. Eine Existenz den Bewusstseinstatsachen ausser demselben zu verschaffen, liegt nicht, wie wir eben gesehen haben, in der Machtsphäre des Prinzips. Nun fragen wir: Wo steckt der Widerspruch? Wo ist die ausserbewusstseinliche Tatsache gegeben? Umgekehrt ist der Fall; in dem Begriff ausserbewusstseinliche Tatsache liegt ein Widerspruch. Wenn aber nichts gegeben ist, so ist eben nichts vorhanden, demnach bleibt der Nicht-Ich-Gedanke, was er war, eine Tatsache eines Bewusstseins; mit einem Worte ein Gedanke, eine Vorstellung eines vorstellenden Ich, aber nicht an sich seiend.

Aber auch Busse selbst scheint die Unhaltbarkeit seines Beweises gefühlt zu haben, indem er die ganze Theologie mit ihren Attributen „ens realissimum, Unendlichkeit, Wahrhaftigkeit“ u. s. w., welche der absoluten Substanz, die schon früher ausgemacht sein müsste, vom Denken beigelegt werden, herbeizog. Die Ich-Vorstellung soll für ihre Vermessenheit, alles zu ihrer Vorstellung zu machen, oder sagen wir mit Kant, alle Vorstellungen als Bewusstseinsform

[1] u. [2] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 123.

Digitized by Google

derselben zu begleiten, wie Ahasver zur Ewigkeit, so sie zur Unendlichkeit, Vollkommenheit und Allwissenheit verdammt werden, bis es ihr vor ihrer Gottähnlichkeit bange wird, und sie reumütig in den Schoss des allmächtigen Prinzips zurücksinkt und ihre Sünden bekennt.

In der Tat ist die Identifikation des Ich mit den göttlichen Attributen eine Subreption ersten Ranges, um sein Ziel der Nachweisung eines Widerspruches im Absoluten, wenn das Nicht-Ich nicht tatsächlich existiert, zu erreichen. Wollen wir zur Begründung der von uns ausgesprochenen Verurteilung dieser Identifikation mit dem religiösen Objekt uns den Begriff „absolut" etwas näher ansehen.

Absolut fällt, wie Trendelenburg sehr richtig erläutert, mit den Begriffen unbedingt, unabhängig zusammen. Dieses Unabhängige hat selbstverständlich darauf Anspruch, in sich selbst und durch sich zu sein. Nun führen verschiedene Wege zum Begriff des Absoluten: Entweder kommt das Denken bei der Betrachtung des Zusammenhangs der gegebenen Dinge auf ein Ungegebenes, Unbestimmtes und auf nichts weiter zurückführbares Etwas an, dieses bestimmungslose Etwas ist dann das Absolute, oder der Komplex des Bedingten lässt sich unmöglich auf ein Unbedingtes zurückführen. In diesem Falle ist das von keinem noch höheren Faktor ableitbare Seiende das Absolute.

Hiermit sehen wir, dass das Absolute entweder ein Immanentes oder ein Transcendentes sein kann. Beim religiösen Objekt, wo der Mensch in seiner Erlösungsbedürftigkeit aus dem mechanischen Zwange der Naturgesetze, denen er sklavisch unterworfen ist und sozusagen eine Stütze in dem Absoluten gegen die Abhängigkeit von der Welt sucht, muss dasselbe als ein Transcendentes, die Abhängigkeit von der Welt überwindendes Moment postuliert werden; denn wenn das Absolute immanent sein soll, so ist kein die relative Abhängigkeit von der Welt durch die absolute Abhängigkeit von der absoluten Substanz überwindendes Moment, also keine Erlösung und überhaupt keine Religionsphilosophie möglich. Es kann dann nur noch von einer theoretischen Metaphysik gesprochen werden. Das religiöse Bewusstsein postuliert ferner für sein Absolutes nach Analogie der eigenen psychischen Funktionen, dass es nicht nur das überweltliche Prinzip, der Grund der gesetzmässigen Naturordnung und das zwecksetzende Wesen sein soll, sondern auch der allmächtige Herrscher, in dessen Willen sich jede Kreatur ergeben muss und gegen welchen jedes Ankämpfen vergebens ist. Auch das Attribut der Allweisheit wird dem

Digitized by Google

religiösen Objekt beigelegt, um das menschliche Gemüt gegenüber der durch die Allmacht entstandenen Resignation zu versöhnen, so wird das Absolute weiter vom religiösen Gefühl zu seiner Befriedigung mit allen besten psychischen Eigenschaften ausgestattet. Ganz anders aber verhält sich die Sache mit dem theoretischen Absoluten. Die Untersuchung hat ergeben, dass alles von keinem noch höheren Faktor ableitbare Seiende als das Absolute zu bezeichnen ist; von diesem einzig richtigen erkenntnistheoretischen Standpunkte aus sind Materie, Wille, Empfindung, Ich Absoluta.

Nach dieser Feststellung kehren wir zu dem von Busse vermeintlich nachgewiesenen Widerspruch im Absoluten, wenn seinen Ich-Gedanken nicht eine ansichseiende Aussenwelt entspräche, zurück. Gern geben wir Busse zu, dass das Ich im Sinne des Solipsismus das Absolute, das von keinem noch Unbedingtern abhängige Sein ist. Aber nur so weit erstrecken sich unsere Konzessionen. Was die Beilegung von Attributen, wie Vollkommenheit, Unendlichkeit u. s. w., betrifft, behaupten wir, dass dieselben den Begriff des Immanentabsoluten nicht nur nicht notwendig ergänzen müssen, sondern demselben geradezu widersprechen; denn das Immanentabsolute ist ein empirisch erfassbares Etwas, während ein Unendliches überempirisch und unerfassbar sein muss. Demnach sind alle ins Unendliche gesteigerte psychische Eigenschaften mit dem Begriff eines empirisch-gegebenen Absoluten unverträglich. Nun hat Busse das erkenntnistheoretische Absolute mit dem Absoluten des religiösen Bewusstseins konfundiert, und so entstanden ihm die Widersprüche im Absoluten, wenn das von demselben vorgestellte Nicht-Ich nicht an und für sich existiert.

Wäre er in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht auf halbem Wege stehen geblieben, hätte er sich über das Ich klare Rechnung abgegeben, so würde er gefunden haben, dass das Ich als solches, als Subjekt niemals erfasst wird, sondern dass dasselbe seine Entstehung einer logischen Analyse der Zerlegung der Vorstellung in Vorstellungsinhalt und Vorstellendes verdankt. Dieses Vorstellende, oder sagen wir lieber, diese abstrakte Bewusstseinsform des Gewussten, gewinnen wir abermals nur dadurch, dass wir uns dieselbe vorstellen, welche Vorstellung sich wieder in Bewusstseinsform und Bewusstseinsinhalt teilen lässt. Nicht einmal ein transcendentales Ich entginge diesem Schicksale; denn da es durch die Vorstellung eines empirischen Ich repräsentiert wird, so birgt es in sich Bewusst-

Digitized by Google

seinsform und Bewusstseinsinhalt, wie jede andere Vorstellung. Von diesen Untersuchungen hätte Busse dann das Resultat gewinnen müssen, dass die den Bewusstseinsinhalt und die Form in sich bergende Vorstellung das Absolute ist, und dass dieses zeitlich und räumlich beschränkte, in fortwährender Veränderung begriffene Absolute keine Ansprüche auf die ins Unendliche gesteigerten Attribute machen kann. Allerdings wird man leicht zu der Annahme verführt, dem Ich Substanzialität und Ewigkeit zu vindizieren, wenn man beim Solipsismus stehen bleibt und nur die eine Seite der Vorstellung, die abstrakte, wenn auch in Wirklichkeit verschiedene, immer gleiche Form im Auge behält.

Da Busse in seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen beim Ich, ohne auf seinen Ursprung einzugehen, stehen blieb, so fiel er der Täuschung anheim, die abstrakte Form als eine immer gleichwährende anzusehen. Und wohl die Unhaltbarkeit des ersten Teiles seines Beweises für die Existenz der Aussenwelt ahnend, glaubt er richtig zu handeln, wenn er, um seinen Beweis mit neuen Stützen versehen zu können, dem Solipsismus den Vorwurf macht, dass derselbe sich im Widerspruch mit dem Begriffe des Absoluten befindet. Aber durch welche Erwägungen auch immer Busse dazu verleitet wurde, das erkenntnistheoretische Absolute mit dem religiösen Objekt zu verwechseln, eine Konfusion liegt jedenfalls vor.

Das Absolute darf sich der Vollkommenheit, die es nicht besitzt, entäussern und sich ein Nicht-Ich setzen. Es darf ferner sein unendliches Bewusstsein, welches es nicht hat, abstreifen und sich einen Teil als ein Nicht-Ich vorstellen. Es darf endlich, ohne seine Absolutheit aufzugeben, der Wahrhaftigkeit, die es nie besessen hat, untreu werden und sich ein Nicht-Ich einbilden, ohne dass es nötig haben wird, ein Jota von seiner Absolutheit opfern zu müssen.

Wir haben nun gesehen, dass die deduktive Ableitung der Aussenwelt aus dem Nicht-Ich-Gedanke gänzlich missglückt ist. Aber nehmen wir an, es sei Busse wohl gelungen, die Aussenwelt deduktiv zu begründen, ist sie dadurch, dass ein Beweis für ihre Existenz erbracht wurde, schon notwendig gesetzt. Kann der Solipsismus nicht weiter replizieren? Was dir gelungen, ist eben nur ein Spiel deiner eigenen Gedanken und hat nur für dein theoretisches Ich Giltigkeit. Deine ganze Dialektik ist eben nur deine Dialektik und hat nur für dich einen Wert. Nun, Busse würde zwar antworten, er habe bewiesen,[1]

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 53, 54, 55, 58, 59, 134.

Digitized by Google

dass man den Denkinhalt vom Denkvorgang trennen muss, dass die Logik objektive Giltigkeit habe, und wie er sich ausdrückt, dass es einen Widersinn bedeute, zu behaupten, denknotwendig heisst, durch psychische Organisation gezwungen, so zu denken. Darauf wird der Solypsismus folgendes erwidern: Busse selbst beginnt seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen mit dem Ich, und erst von hier aus will er die Aussenwelt deduzieren, mithin ist für ihn das Ich das Primäre in allen Beziehungen. Wenn aber das Ich das Primäre ist, so müssen die Begriffe psychischer Zwang und logische Notwendigkeit zunächst als Ich-Vorstellungen betrachtet werden. Werden aber die Begriffe psychischer Zwang und logische Notwendigkeit als Ich-Tatsachen begriffen, so kann die Trennung der logischen Notwendigkeit vom psychischen Zwang nur den Sinn haben, dass die Quellen beider Notwendigkeiten im Ich verschieden sind. Nun zugegeben, das Denken der logischen Gesetze rühre von einer anderen Quelle her als die der anderen Gesetze, so folgt daraus noch immer nicht, dass sie objektive Giltigkeit haben müssen; vielmehr steht dieselbe nach dem bisher Ausgeführten mit einem Denken, das den Solipsismus zu seinem Ausgangspunkt wählt, geradezu im Widerspruch. Aber, wird der Solipsismus weiter fortfahren, nicht einmal das ist nötig zuzugestehen, dass die logische Notwendigkeit und der psychologische Zwang aus verschiedenen Quellen fliessen, denn es sei einleuchtender, zu behaupten, dass aller Zwang, sei er logischer oder psychologischer Natur, aus einer Quelle stammt.

Wir sind mit unserer Kritik zu Ende; dieselbe hat ein negatives Resultat zweifacher Natur zu Tage gefördert: Erstens ist die Unmöglichkeit einer apodiktischen Ueberwindung des theoretischen Egoismus dargetan worden; zweitens hat sich die deduktive Ableitung der Aussenwelt aus dem Nicht-Ich-Gedanken als eine misslungene erwiesen. Mit anderen Worten: Die deduktiv-apodiktische Methode enthüllt sich auch hier bei der Lösung der Aussenweltsfrage wie überall als eine ganz verfehlte. Wir müssen uns daher, wenn wir nicht bei einem ewigen Fragezeichen stehen zu bleiben gedenken, nach einer anderen Methode, die die Fehler der ersten vermeidet, umsehen. Hat die erste aus dem Begriff des Nicht-Ich auf seine reale Existenz geschlossen, so wird die zweite vor allem auf die Ableitung von Begriffen verzichten und ihre Annahme als ein Resultat der Untersuchung von Tatsachen hinstellen müssen. Mit dieser Hinstellung aber, als eine zur Erklärung der Tatsachen notwendige Voraus-

Digitized by Google

setzung, hat die Methode eo ipso auf Apodiktizität verzichtet. Mit einem Worte gesagt: An Stelle der deduktiv-apodiktischen muss die induktiv-hypothetische Methode zur Anwendung gelangen. Zur Lösung der Aussenweltfrage wird es daher nötig sein, dass die erkenntnistheoretischen Standpunkte auf ihren Gehalt, wieviel sie zur Erklärung der Erfahrung beitragen, geprüft werden. Ergibt die Untersuchung, dass nur derjenige Standpunkt, der ein transcendentes Sein annimmt, die Erfahrung erklären kann, so wird er als der richtige betrachtet und das transcendente Sein hypothetisch angenommen. Diesen einzig übrigbleibenden Weg der Empirie und Hypothese schlagen die Genossen von Busse, Eduard von Hartmann[1] und Franz Erhardt[2] ein. Wollen wir uns demnach ihre diesbezüglichen Untersuchungen ansehen.

Der Skeptizismus, sagen Hartman und Erhardt, wird dem Verstande auf die Dauer unerträglich, und so muss er sich für einen von den beiden Standpunkten, die ihm nach dem Aufgeben des naiven Realismus übrig bleiben, den transcendentalen Realismus, der uns logisch gedachte, zeitlich-räumlich geordnete Dinge an sich übrig lässt, und den subjektiven Idealismus, der alles Sein mit Bewusstsein identifiziert, entscheiden. Der Vorrang der Untersuchung gebührt dem subjektiven Idealismus, weil derselbe mit seiner Grundthese im Rechte ist, dass alle Erfahrung nur von einem Bewusstsein gemacht werden kann. Wenn es ein transcendentes Sein gäbe, so wäre das nicht unmittelbar erfahrbar, sondern würde erst erschlossen werden müssen. Aber nur in dieser methodologischen Hinsicht verdient der Idealismus den Vorrang vor dem transcendentalen Realismus, damit er es zuerst versuche, von seinem Standpunkt aus eine Orientierung und Erklärung der Erfahrung abzugeben, um dann, wenn ihm dies misslingt, dem transcendentalen Realismus Platz zu machen. Dagegen verwahren sich Hartman[3] und Erhardt[4] aufs äusserste gegen die

[1] 1. Die Philosophie des Unbewussten. 5. Aufl. 1873. 2. Neukantianismus etc. 2. Aufl. 3. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. 3. Aufl. 4. J. H. v. Kirchmans erkenntnistheoretischer Realismus. 5. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 6. Schellings philosophisches System. 7. Lotzes Philosophie. 8. Kategorienlehre. 9. Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung. 10. Geschichte der Metaphysik. 2 Teile.

[2] 1. Teleologie und Mechanismus. 2. Metaphysik und Erkenntnistheorie. 3. Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

[3] Hartman, Grundgedanken der Erkenntnistheorie, S. 47—48.

[4] Erhardt, Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 534—535.

Digitized by Google

dogmatische Verneinung der Dinge an sich, als Widerspruch, ein Sein ausser dem Bewusstsein anzunehmen. Gegen dieses negative Dogma behaupten sie folgendes:

Die Dinge an sich als solche sind unerfahrbar, aber es ist wohl möglich, diese von uns vorgestellten Objekte auf bewusstseins-transcendente Realitäten zu beziehen, welches dann Bewusstseins-Repräsentant heisst. Zur Verdeutlichung des Gesagten führt Hartman[1] folgendes Beispiel an: „Wenn ich einem jungen Hunde mit meinem Finger einen auf der Erde liegenden Bissen zeige, den er fressen soll, oder einem kleinen Kinde mit dem Finger einen kleinen Gegenstand zeige, den es mir bringen soll, so werden beide in Ermangelung genügender Erfahrung eben meine Zeigegeberde, meinen Zeigefinger ansehen, beziehungsweise beriechen, ob es dieser Finger wäre, den ich ihnen zeigen wollte und als ob an diesem etwas für sie Bemerkenswertes zu finden sein müsste. Hund und Kind haben darin auch soweit ganz recht, dass, wenn ich ein Glied meines Körpers ausstrecke, ich unmittelbar nichts Anderes zeige als diesen meinen Körperteil. Aber sie haben unrecht, wenn sie meinen, dass ich auch mittelbar mit dieser Geberde nichts Anderes zeigen könnte als meinen eigenen Körperteil.“ So verhält es sich auch mit den Dingen an sich und ihren Repräsentanten; es ist zwar wahr, dass ich es zunächst nur mit meinem Bewusstseinsinhalt zu tun habe, aber eben dieser Bewusstseinhalt wird von mir auf an und für sich seiende Dinge als ihr Repräsentant bezogen. Wenn der subjektive Idealismus gegen die Annahme eines Bewusstseins-Repräsentanten den Vorwurf erhebt, dass zwischen Repräsentant und Repräsentiertem, wenn auch nicht Homogenität, doch eine innige Beziehung bestehen muss, was wir im Verhältnis der Dinge an sich zu ihren Vorstellungen vermissen, so ist darauf zu erwidern, dass der ganze Einwand auf einer falschen Prämisse beruht, denn durch eine konventionelle Uebereinkunft ist sehr gut möglich, die Lage zu schaffen, dass A ein ihm ganz unbekanntes B vertritt. Wenn wir aber die prinzipielle Möglichkeit gegeben sehen, dass ungleichartige Gegenstände einander vertreten, warum dürfen wir nicht dieses Repräsentativsystem auch auf das Verhältnis von Vorstellungen und Dingen an sich ausdehnen? Demnach begeht der transcendentale Realismus mit seiner Annahme eines Seins ausser dem Bewusstsein keinen logischen Widerspruch und ist methodologisch als erkenntnistheoretischer Standpunkt zulässig. Es

[1] Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 47.

Digitized by Google

bleibt also dem subjektiven Idealismus, nachdem es mit seiner logischen Alleinherrschaft, wie wir eben gesehen, vorbei ist, nichts übrig, als seinen methodologischen Vorrang vor dem transcendentalen Realismus auszunützen und eine Welterklärung zu versuchen.

Wollen wir uns nun die Weltorientierung, die der subjektive Idealismus zu bieten vermag, etwas näher ansehen. Zu diesem Zwecke aber müssen wir uns zuerst über den Begriff des subjektiven Idealismus klar werden. Der echte subjektive Idealismus will es nur mit der Sphäre des Bewusstseinsimmanenten zu tun haben; derselbe verwirft jede Art von Transcendenz. Um aber den Begriff des Bewusstseinsimmanenten streng durchführen zu können, muss man bis auf die augenblickliche Vorstellung zurückgehen und nur ihr ein wahrhaftes Sein zuschreiben. Was aber ausserhalb dieser momentanen Vorstellung liegt, ist schon ein erkenntnistheoretisch Transcendentes. Wenn ich z. B. meine Augen geschlossen habe, so ist der früher gesehene Gegenstand erkenntnistheoretisch für mich nicht vorhanden und infolgedessen absolut transcendent. Das ist der Begriff des konsequenten, subjektiven Idealismus. Nach dieser Feststellung schreiten wir, sagen Hartman und Erhardt, zur Untersuchung der Welterklärung. Aber was für eine Erklärung würde sich von einem Standpunkte, der nur eine momentane Vorstellung kennt, ergeben. Die Vorstellungen von Kausalität und von ausser dem Ich noch da seienden Wesen, so wie die von Vergangenheit und Zukunft, müssen zu blossen Phantomen herabsinken. Gäbe es nur eine augenblickliche Vorstellung, wovon empfänge sie denn Wirkungen? Existiert nur eine momentane Vorstellung, woher nehmen wir dann das Recht, von der Existenz anderer Bewusstseine zu sprechen? Ist nur die gegenwärtige Vorstellung seiend, woher das sichere, instinktive Bewusstsein von der Existenz auch der nicht gegenwärtig wahrgenommenen Dinge? Wir sehen demnach, dass der subjektive Idealismus nicht nur keine genügende Seinsorientierung zu liefern vermag, sondern umgekehrt sich zu dem Begriff dessen, was wir unter Welt verstehen, im schroffsten Gegensatz befindet.

Wenn jemand Lust hat, dieses Phantom, was wir Welt nennen, zu verstehen, so wird er sich an den Traum erinnern müssen und eine Analogie zwischen dem wachen Bewusstsein und dem träumenden machen. Wie im Traum, so sind wir auch im wachen Bewusstsein gezwungen, den vorgestellten Figuren transcendente Realität zuzuschreiben; hier wie dort träumen wir von einer ersten Person. Der

Digitized by Google

Unterschied zwischen beiden würde nur darin bestehen dass das träumende Bewusstsein vom wachen desavouiert wird, während das wache Bewusstsein in der Illusion befangen bleibt, den Traum für Wirklichkeit zu halten. Die Illusion, der Wahn wäre dann das Allherrschende, das Absolute. Der konsequente Idealismus kann also, wie wir gesehen haben, keine Welterklärung geben.

Will man nicht bei einem Illusionismus stehen bleiben und auch nicht solche das Gesetz des Widerspruches aufhebende Behauptungen, wie z. B. die Millischen „Wahrnehmungs-Möglichkeiten", aufstellen, so muss man seine Zuflucht zum transcendentalen Realismus, zu derjenigen Anschauung, welche an sich seiende Dinge anerkennt, nehmen. Nur wenn Dinge an sich ausser den Vorstellungen existieren, ist es zu begreifen; wie die Vorstellungen dazu kommen, sich von solchen beeinflusst zu fühlen; nur wenn transcendente Realitäten vorhanden sind, ist das instinktive Bewusstsein, das von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass ausser ihm noch andere Wesen existieren, zu verstehen, und nur wenn es Dinge an sich gibt, ist die Möglichkeit gegeben, sich es plausibel zu machen, wie man von der Existenz der nicht mehr im Bewusstsein daseienden Vorstellungen überzeugt sein kann.

Wir haben nun gesehen, dass Hartman und Erhardt zu allererst die logische Alleinberechtigung des subjektiven Idealismus zurückweisen. Wir haben ferner den von ihnen geführten Nachweis der Unmöglichkeit einer Welterklärung vermittelst des auch von denselben in seiner methodologischen Vorrangswürde belassenen subjektiven Idealismus und der Erklärbarkeit des Seins mittelst des transcendentalen Realismus betrachtet. Die Betrachtung hat gezeigt, dass der Nachweis dadurch geliefert wurde, indem man den subjektiven Idealismus auf die sich aus seinem Prinzip ergebenden Konsequenzen verwies. Die Konsequenz des idealistischen Prinzips nämlich würde es erheischen, dass nur der augenblicklichen Vorstellung ein Sein zugeschrieben wird. Wenn aber nur der augenblicklichen Vorstellung Existenz zugeschrieben wird, und ist diese nur das Alleinseiende, ohne neben sich, vor sich oder nach sich jemand zu dulden, so ist selbstverständlich die Idee der sogenannten Welt eine Illusion. Wenn aber der subjektive Idealismus die Welt zu einer Illusion degradiert, statt sie zu erklären, so muss nach einem Standpunkte gegriffen werden, der dieselbe erklären kann, und dieser ist der transcendentale Realismus. Das sind die Ideengänge von Hartman und Erhardt in ihrer Begründung der transcendentalen realistischen Anschauung.

Digitized by Google

Gegen einzelne Momente in den Ausführungen von Hartman und Erhardt zur Begründung des transcendentalen Realismus sind folgende Bedenken zu erheben: Erstens ist der vom subjektiven Idealismus gegen die Annahme von Dingen an sich erhobene Einwand des Fehlens eines Aehnlichkeitsgrades zwischen Vorstellungen und transcendenten Realitäten durch den Hinweis auf ein A, welches ein ihm unbekanntes B vertritt, noch nicht widerlegt. Denn wenn es auch wahr ist, dass dieses vertretene B dem es vertretenden A unbekannt ist, so muss es aber nicht als solches bleiben, weil beide, A und B, empirische Gegenstände sind, die bis jetzt nur nicht voneinander wahrgenommen worden sind, aber doch von dem Dritten, der die Konvention vermittelt, wahrgenommen worden sind. Hingegen bei Vorstellung und Dingen an sich aber ist ein Bekanntwerden des Repräsentierten aus dem Grunde ausgeschlossen, weil das Repräsentierte nicht empirisch gegeben ist. Wenn aber auf eine einstige Bekanntschaft zwischen Vorstellung und Dingen an sich nicht zu rechnen ist, so fällt der Hinweis auf ein A, welches durch Konvention ein ihm unbekanntes B vertritt, dahin. Ferner stimmt der Vergleich des ganzen Wahrnehmungsprozesses mit dem Traume nicht. Den Traum kennen wir nur im Unterschiede vom wachen Bewusstsein; nur wenn uns dasselbe belehrt, dass der Zustand, den wir Traum nennen, ein anderartiger ist als der wache, lernen wir den Traum als solchen kennen, niemals aber werden wir von einem noch höheren Bewusstsein belehrt, dass auch das wache Bewusstsein ein Traum ist. Man könnte zwar den Tod des Individuums als dieses höhere Bewusstsein bezeichnen, aber das wäre eine sehr vage Vermutung, welche uns noch immer nicht berechtigen würde, den empirisch gegebenen Unterschied zwischen Traum und wachem Bewusstsein aufzuheben und das letztere zum Traum zu degradieren.

Wenn wir auch an die Ideengänge von Hartman und Erhardt Einzelnes auszusetzen hatten, im grossen und ganzen aber müssen wir uns zu demselben zustimmend verhalten; denn wenn man von dem Ziele bestrebt ist, die Welt zu verstehen, so muss man denjenigen Standpunkt, welcher die an ihn gestellte Aufgabe erfüllt, als den richtigen bezeichnen, und da der subjektive Idealismus dadurch, dass er bei der augenblicklichen Vorstellung als dem einzig Seienden stehen bleiben muss, das Gebiet der Erfahrung nicht erklären kann, also das ihm Zugemutete nicht zu leisten vermag, so muss man an den transcendentalen Realismus appellieren, der durch seine prinzi-

Digitized by Google

pielle Annahme von ausser dem Bewusstsein daseienden Realitäten, sowohl das naive Bewusstsein, das sich zur Aufgabe des Weltbegriffes nicht zu entschliessen vermag, als auch das kritische Bewusstsein, welches das gegebene Tatsachenmaterial nicht als das an sich Seiende ansehen kann, befriedigt.

Der Skeptizismus freilich ist noch immer nicht absolut überwunden, denn es wäre, wie Hartman sich ausdrückt,[1] „möglich, dass der reine Unsinn des absoluten Illusionismus gegen den scheinbaren Sinn einer harmonischen Uebereinstimmung aller Erkenntnisgebiete und Lebenssphären auf Grund des transcendentalen Realismus im Rechte wäre". Aber auf eine absolute Ueberwindung des Skeptizismus hat der empirische Beweis überhaupt keinen Anspruch erhoben; er wollte nur die Unerlässlichkeit der „Annahme von Dingen an sich zur Erklärung der Vorstellungswelt beweisen", und dies ist ihm, wie wir gesehen, vollständig geglückt.

II. Die Bestimmbarkeit der Dinge an sich.

Wir haben nun gesehen, wie unsere Philosophen den Schritt auf dem Wege zur transcendenten Metaphysik durch die Annahme eines transcendenten Korrelates der Erscheinungswelt getan und so den „subjektiven Skeptizismus" in positiver Weise überwunden haben. Diesem Verfahren haben wir uns aus früher nahegelegten Gründen angeschlossen. Aber mit der Annahme von transcendenten Realitäten hat man nur die erste Sprosse auf der Leiter der metaphysischen Spekulation erklommen; noch wissen wir über das Transcendente nichts mehr, als dass es ist, oder besser gesagt, dass wir dasselbe zur Erklärung der Vorstellungswelt brauchen. Wie es ist? Das eigentliche metaphysische Problem wurde bis jetzt noch nicht in Behandlung gezogen. Was wir im ersten Abschnitt erreicht haben, war, historisch gesprochen, eine Abrechnung mit Descartes, Berkley, Hume[2] und Fichte, d. h. mit dem absoluten oder, wie ihn Kant nennt, mit dem materialen Idealismus, im Einverständnis mit Kant, dem eigentlichen Vater des Dinges an sich; unter seiner Flagge gingen sozusagen bis

[1] Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 125.

[2] Der subjektive Skeptizismus ist bekanntlich nur eine besondere Abart des Idealismus.

Digitized by Google

jetzt die Segel von Busse, Hartman und Erhardt. Von nun an trennen sich die Wege der modernen transcendentalen Realisten von denen Kants: Dieser hält die von ihm angenommene transcendente Realität für unerkennbar, mit der Motivierung, dass er durch direkte Beweise gezwungen wurde, die Anschauungsformen für aprioristisch und dadurch für phänomenal anzusehen. Aus demselben Grunde glaubte er auch die mit den Anschauungsformen zusammenhängenden, die Wirklichkeit bildenden aprioristischen Kategorien für subjektiv-ideal erklären zu müssen.

Der Sturm gegen ein Ding, das Wirkungen ohne Kausalität und Existenz ausführt, blieb nicht aus. Freunde und Feinde des Kantschen Systems nahmen seit dem Erscheinen der Kritik an demselben Anstoss. Ein Teil der Kantschen Anhänger, der seinen Meister hoch über jeden Verdacht eines begangenen Widerspruches wissen will, sucht nach seiner jeweiligen idealistischen oder realistischen Färbung diejenigen Stellen aus dem Systeme des Meisters, welche ihrer vorgefassten Ansicht widersprechen, entweder ganz einfach zu ignorieren oder im günstigsten Falle hinwegzuexegetisieren. Ein anderer, der sich zu einer offenkundigen Leugnung oder einer gewaltsamen Interpretation der gegnerischen Stellen in den Kantschen Schriften nicht zu entschliessen vermag, dabei aber doch Kant, als Einzelperson genommen, keinen Fehler begehen sehen möchte, sucht den Widerspruch in Kants Lehre von einem kategorienlosen Dinge an sich als einen generellen, dem menschlichen Verstande als solchen inhärierenden hinzustellen. Der menschliche Verstand heisst es, sei einerseits gezwungen, die Empfindung von einem sie affizierenden Dinge an sich abzuleiten, anderseits dieselbe für nichtexistierend zu erachten. Wenn wir weder die einander widersprechenden Meinungen in Kant zu vertuschen, noch die individuellen Fehler desselben dem ganzen Menschenverstande zuzuschreiben gewillt sind, sondern das existenz- und wirkungslose Ding an sich dafür nehmen, was es in Wirklichkeit ist, für ein Kantsches Spezifikum, dabei aber uns die Frage vorlegen, wie kommt der grosse Kant zu der Annahme eines Dinges an sich, das nicht einmal der Möglichkeit nach existieren kann, das er mit dem Nichts vergleicht,[1] so ist die Antwort: Durch direkte Beweise, die Kant für vollgiltig erwiesen hält, sah er sich gezwungen, Zeit und Raum als Anschauungsformen a priori und da-

[1] Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 259 u. a. a. Stellen.

Digitized by Google

durch für subjektiv-ideal zu erklären. Die Kategorien wieder sind ihm ebenfalls aprioristische Elemente der Erfahrung. Alle Apriorität aber fällt bei Kant mit der Phänomenalität zusammen; wenn demnach die Kategorien Faktoren der Erfahrung a priori sind, so teilen sie, meint er, mit den übrigen erfahrungsbildenden Genossen auch das Schicksal der Phänomenalität und bleiben sonach mit ihrer Geltungssphäre auf die Erscheinungswelt beschränkt. „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.[1] Durch Beweise indirekter Natur wieder,[2] die, wie die Vorrede zur zweiten Auflage zeigt, hauptsächlich von der sehr wohlbegründeten Furcht herrühren, sich durch die Negation alles an sich Seiendem mit dem ganzen Gebiet der Erfahrung in Widerspruch zu setzen und dem Illusionismus verfallen zu müssen, sah sich Kant zu der Annahme eines die Erscheinungen verursachenden an sich seienden Etwas bemüssigt. So standen die Dinge bei Kant: Zwei einander entgegengesetzte Anschauungen, der kritische Realismus und der Phänomenalismus, allerdings mit einem Uebergewicht des letzteren, rangen in Kants Kopf um den Sieg. Nun glaubte Kant, diese antithetischen Ansichten durch eine Synthesis, die in der Annahme eines vorstellungs- und denklosen Dinges an sich besteht, überwinden zu können und beging so den berühmten oder berüchtigten Widerspruch; jedenfalls aber nicht, wie man meint, in einer ganz naiven Weise, sondern, wenn man so sagen darf, mit einem gewissen Bewusstsein und zwar in dem Sinne, dass Kant sich hierbei der synthetischen Methode bediente, die schon ihrer Natur nach ein die Gegensätze in sich vereinigendes und aufhebendes, also dialektisches Verfahren ist.

Jedenfalls aber, ob der Widerspruch in Kants transcendentaler Analytik ein bewusster Verlegenheitsakt sei, wie wir behaupten, oder eine naive Differenziertheit der entgegengesetzten Meinungen wie allgemein geglaubt wird, konnten die transcendentalen Realisten sich mit derselben nicht zufrieden geben und suchen vielmehr mit Hilfe der Kategorien die transcendente Metaphysik weiter auszubauen, indem sie das Ding an sich so bestimmen, dass die Vorstellungswelt

[1] Kritik der reinen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 230; vgl. auch S. 257.

[2] cf. Kritik der reinen Vernunft, S. 50. Volkelt. Kants Erkenntnistheorie, S. 100. Zeller: «Deutsche Philosophie», S. 436.

Digitized by Google

daraus am plausibelsten erklärt werden könne. Es müssen, heisst es bei Hartman,[1] Erhardt,[2] Busse,[3] viele Dinge an sich sein, denn sonst können wir uns nicht erklären, wie das eine dazu kommt, in eine Vielheit von Erscheinungen einzugehen. Die vielen Dinge müssen auch voneinander verschieden sein, da wir im entgegengesetzten Falle die Verschiedenheit der Wahrnehmungsobjekte nicht zu verstehen vermögen; sie müssen ferner der Kategorie der Kausalität und Wechselwirkung teilhaftig sein, denn es werden uns sonst unlösbare Fragezeichen zurückbleiben: Wie kann das ursachlose Ding die Vorstellungen verursachen? Wie kommen die Veränderungen des einen Dinges, bewirkt durch den Einfluss des anderen, welche Veränderung sich in den Wahrnehmungsobjekten äussert, zustande? Es gibt zwar, sagen sie, noch einen Ausweg, um die Wechselwirkung zu leugnen und die Beeinflussung eines Dinges durch das andere sich doch noch erklären zu können: nämlich der Occasionalismus im eigentlichen oder im Leibnizschen Sinn; aber dieser Ausweg ist nur eine Scheinrettung der Kausalität, denn ist etwa die stetige Beeinflussung der Dinge durch die absolute Substanz bei den eigentlichen Occasionalisten und die einmalige bei Leibnitz keine Beeinflussung? Die Vertreter des transcendentalen Realismus sagen sich nun von Kant und seinem Unerkennbaren ganz los und wandeln ihre eigenen Wege. Unsere nächste Aufgabe würde demnach darin bestehen, die Ursache dieses Trennungspunktes zwischen Kant einerseits und Hartman, Erhardt und Busse andrerseits aufzudecken.

Da nun Kant sein Verbot der Anwendbarkeit der Kategorien auf das Ding an sich, wie bekannt, auf die Resultate seiner transcendentalen Aesthetik stützt, so muss das Differenzierungsverhältnis zwischen Kant und dem transcendentalen Realismus in dieser Richtung gesucht werden. Die betreffende Frage hat demnach zu lauten: Wie verhält sich der transcendentale Realismus zu Kants transcendentaler Aesthetik? Nun gibt es methodologisch drei mögliche Fälle, unter denen das Verhältnis des transcendentalen Realismus zur Kantschen Aesthetik zum Ausdruck gelangen kann.

Erstens: durch die Bestreitung der Richtigkeit derselben überhaupt.

---

[1] Neukantianismus etc., S. 77—80. Kritische Grundlagen, S. 96, 98, 107, 108. Grundproblem, S. 99—104. Kategorienlehre, S. 136.

[2] Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 366, 511, 512, 571, 572.

[3] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 60, 61, 68, 245, 246.

Digitized by Google

Zweitens: durch die Bestätigung ihres speziellen Wahrheitsmomentes und der Verwerfung der aus demselben gezogenen Schlüsse.

Drittens: durch die Einnahme einer Mittelstellung zwischen beiden Extremen, indem ein Teil der transcendentalen Aesthetik zwar beibehalten wird, zugleich aber auch die Bestimmbarkeit der Dinge an sich. Die Vertreter des modernen transcendentalen Realismus gruppieren sich in der Tat bezüglich ihres Verhältnisses zur Aesthetik nach diesem Schema und zwar vertritt Eduard von Hartman eine die transcendentale Aesthetik bestreitende Theorie; Franz Erhardt eine den speziellen Wahrheitsmomenten der Aesthetik beistimmende, aber die aus denselben gezogenen Schlüsse bekämpfende Theorie; Ludwig Busse eine dritte, vermittelnde, sowohl einen Teil der Aesthetik als auch die Bestimmbarkeit der Dinge an sich beibehaltende Theorie. Wir werden uns deshalb auch in der Darstellung des Verhältnisses des transcendentalen Realismus zu der Kantschen Aesthetik nach dem unterworfenen Schema richten.

---

4. Die Bestreitung der transcendentalen Aesthetik durch Hartman.

Unter Zugestehung der Idee des Apriori, d. h. dass die Nötigung einige Gattungen von Empfindungen, wie diejenigen des Gesichtes, Tast- und Muskelsinnes, räumlich vorzustellen, aus der innern Organisation und nicht von dem äussern Verhalten der empirischen Gegenstände stammt, bekämpft Hartman die transcendentale Aesthetik auf verschiedene Weise. Er bestreitet zunächst die von der Aesthetik vorausgesetzte, aprioristische Erkenntnis des Apriori; er bestreitet ferner die Identifikation des Apriori mit dem Phänomenalen; er bestreitet endlich die Beweisführungen der Aesthetik für das Apriori.

Für Kant steht es als unbezweifelbare Tatsache fest, dass es synthetische Urteile apriori zwiefacher Art gibt, nämlich die der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft und die der angewandten Mathematik. Parallel mit der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ läuft die Frage[1]: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 54; vergleiche auch S. 161—162, und Prolegomena, § 7—9.

Digitized by Google

vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren apriori bestimmt werden kann?"

Beim Erheben dieser Tatsachen zum Problem des Nachdenkens durch Lambert, als dieser scharfsinnige Denker die Frage des „Warum" aufwarf unter der Form: „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich, und warum haben sie objektive Giltigkeit?" erteilte Kant folgende Antwort: „Synthetische Urteile, d. i. reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, sind dadurch möglich, weil dieselben mit ihrer reinen formalen Natur sich nur auf die formalen Anschauungsformen und Kategorien aufbauen, welche von dem Innern des Subjektes, unabhängig von dem gegebenen Inhalt, herkommen, ebenfalls apriori sind. Objektive Giltigkeit ist dadurch möglich, weil die apriorischen Formen zugleich auch in diesem Sinne Anschauungsformen apriori sind, dass sie, wie Kant sich ausdrückt, „die dem Gemüte beiwohnenden Formen sind", d. h. das Gemüt weiss aus sich selbst, dass es alle empirischen Gegenstände unter diesen Formen bringen muss, oder besser gesagt, dass alle empirischen Objekte diese Formen annehmen müssen.[1] Es heisst ausdrücklich, Raum und Zeit sind die reine Form derselben, Empfindung die Materie. Jene können wir allein apriori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung, erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung, diese aber ist das in unserer Erkenntnis, was da macht, dass sie Erkenntnis aposteriori, d. i. empirische Anschauung heisst." Gegen diese apriorische Erkenntnis des Apriori legt nun Hartman Verwahrung ein. Eine apriorische Erkenntnis des Apriori, sagt Hartman, würde vor allem erfordern, dass sich das Gemüt des Ordnungsprozesses der Ordnung des rohen Stoffes durch die Form bewusst werden könne; ja, noch nicht einmal das kann genügen, es muss sich vielmehr auch der Zeit, der Einsamkeit, der Zeit nämlich, bevor es zur Vereinigung des Stoffes mit der Form kam, durch welche Vereinigung der bewusste Prozess entsteht, bewusst werden können. Hier ist dies offenbar nicht der Fall, denn die bewusste Trennung von Stoff und Form ist eine rein logische Operation, gewonnen durch eine Analyse der gegebenen Vorstellung. Wenn aber die Verschiedenheit von Stoff und Form vor allem eine logische ist, so ist zunächst der hypothetische Charakter der realen synthetischen Funktion bewiesen, da es erst sehr fraglich ist, ob der gedanklichen Trennung von Form und Inhalt eine wirkliche entspricht.

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 67, cf. S. 555, Z. 6, ferner S. 54.

Digitized by Google

und wenn man sich auch für die Korrespondenz von Gedanken und Wirklichkeit entschieden hat und eine reale Trennung annimmt, so hat diese Annahme noch keine apodiktische Giltigkeit. Eine Sache aber, die durch derartige Schlüsse angenommen wurde, ist nicht eine Erkenntnis apriori. Wir sehen daraus, dass von einer apriorischen Erkenntnis des Apriori keine Rede sein kann. Nur auf dem Wege des Aposteriori ist eine Erkenntnis des Apriori möglich; nur wenn man eine Rekonstruktion der Entstehung des Bewusstseins unternimmt, kommt man auf die formierende Funktion, die allerdings dadurch, dass sie potentiell und aktuell dem Bewusstsein vorausgeht, im zweifachen Sinne apriori ist. Will man nach den inneren Elementen der Kantschen Lehre „der apriorischen Erkenntnis des Apriori" forschen, will man sozusagen diese Substanz chemisch analysieren, so kommt man zu diesem Resultat. Kant glaubte,[1] den Urteilsapriorismus dadurch stützen zu können, dass er ihn mit dem Kategorialen verschmolz, übersah aber dabei, dass diese beiden miteinander keine Verbindung eingehen und beging so eine förmliche Konfusion von vorbewusster Intellektualfunktion mit bewusster logischer Abstraktion. Aus diesem schlechten Laborieren ging das ungeheuerliche Ding „Apriorische Erkenntnis des Apriori" hervor. Mit dieser Blosslegung fällt auch die letzte Stütze des Urteilsapriorismus dahin.

Wir haben nun Hartmans Widerlegung der Kantschen Lehre „Von der reinen Erkenntnis des Apriori" kennen gelernt und schreiten unserer Aufstellung gemäss zur Behandlung dessen Verhältnisses zu Kants Identifikation des Apriori mit dem Phänomenalen. Kant hat aus seinen Argumenten für die Apriorität des Raumes den Schluss gezogen, dass derselbe dadurch auch phänomenal ist. Es heisst in der Kritik der reinen Vernunft[2]: „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftet, und welche blieben, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht apriori, angeschaut werden.

Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit,

[1] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, Ausg. Kehrbach, S. 61—66.
[2] S. 54—55 cf. S. 108.

Digitized by Google

unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. . . . . Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficiert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts." Gegen den Schluss von der Apriorität des Raumes auf dessen Phänomenalität protestierten schon die zeitgenössischen Gegner[1] des Kantschen Systems. Dieselben behaupteten, die Ursprungsfrage habe mit der Geltungsfrage nichts zu tun. Die Raumvorstellung kann zwar vom Subjekte kommen; dies verhindert aber nicht, dass auch die Dinge an sich räumlich sind. Die Korrespondenz zwischen Erscheinung und Ding in Bezug der Räumlichkeit, heisst es bei ihnen, kann man sich auf eine zweifache Art denken: entweder durch eine prästabilierte Harmonie, oder dass die Dinge an sich das Subjekt zur Bildung dieser Raumvorstellungen veranlassen. Jedenfalls, sagen sie, mag sich die Sache verhalten, wie sie will, die Apriorität der Raumvorstellung schliesst ihre transcendente Geltung nicht aus. In neuerer Zeit erhob[2] Adolf Trendelenburg gegen Kant den Vorwurf der Lückenhaftigkeit. „Wenn wir nun den Argumenten zugeben," heisst die berühmte Stelle in den Beitr., S. 3, 225, „dass sie den Raum und die Zeit als subjektive Bedingungen dartun, die in uns dem Wahrnehmen und Erfahren vorangehen, so ist doch mit keinem Worte bewiesen, dass sie nicht zugleich auch objektive Formen sein können. Kant hat kaum an die Möglichkeit gedacht, dass sie beides zusammen seien."[3] Dieser mächtige Angriff gegen Kant explodierte

[1] Die Leibnizianer: Eberhard, Mass, Pistorus, Schwab, Weisshaupt u. a. im «Philosophischen Magazin» und in «Nicolais Allg. D. Bibl.». Das Verdienst, auf die verschollenen Namen derjenigen, welche die Lückenhaftigkeit der Kantschen Beweisführung zuerst entdeckten, aufmerksam gemacht zu haben, gebührt Hans Vaihinger. Vgl. dessen Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. II, S. 311—317.

[2] Logische Untersuchungen, 3. Aufl., S. 157—164. Historische Beiträge zur Philosophie, S. 216. 225, 228, 240.

[3] In den «Logischen Untersuchungen», das ist die erste Schrift, in der Trendelenburg mit Kant wegen dessen Phänomenalismus zusammenstösst, charakterisiert er seine Stellung zur bloss subjektiven Giltigkeit von Zeit und Raum folgendermassen: S. 163. «Raum und Zeit sind etwas Subjektives und ein Apriori. Das mögen wir getrost schliessen. Aber in dem Beweis tritt nirgends ein Gedanke hervor, der den Raum und die Zeit hinderte, zugleich etwas Objektives ausser der menschlichen Anschauung zu sein. Dass Raum und Zeit etwas nur Subjektives seien, dies ausschliessende «nur» ist nicht begründet. . . . . »

Digitized by Google

in dem Lager der Kantianer wie eine Dynamitbombe und entzündete den berühmten Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer, auf den des näheren einzugehen, uns unser Thema nicht erlaubt. Wir begnügen uns mit einer allgemeinen Notiznahme. Auch unser Philosoph Hartman erklärt[1] sich in der Hauptsache für Trendelenburg gegen Kant. „Nichts," sagt er, „steht uns im Wege, anzunehmen, dass der Zwang zur Raumbildung von den Dingen an sich kommt, die die Seele zur Raumproduktion veranlassen." „Unmöglich," führt er weiter aus, „ist nur die Meinung, welche den Ursprung unserer räumlichen Vorstellung ins Transsubjektive verlegt, weil nichts Aeusseres in die Seele hineinspazieren, wovon auch die Raumvorstellung keine Ausnahme machen kann. Aber dass der Raum durch diesen seinen Ursprung seine Geltung in der transcendenten Welt verlieren soll, ist absolut falsch. Es ist dem menschlichen Verstande vielmehr einleuchtender, einen objektiv-realen Raum anzunehmen, um sich so den Zwang, einige Gattungen von Empfindungen räumlich vorzustellen, erklären zu können, als diesen Zwang für eine freie Notwendigkeit, die in Wirklichkeit einen Widerspruch in sich schliesst, ausgeben zu müssen."

Sie sind beide etwas Subjektives. Was hindert sie aber, zugleich etwas Objektives zu sein? Sind sie vielleicht nicht gerade darum für den Geist notwendig, weil sie es für die Dinge sind? Ferner heisst es ibid. S. 164: »Wie er (Kant) einmal Subjektives und Objektives trennte, warf er die Dinge entweder in die eine oder in die andere Klasse. Seine unterscheidende Schärfe überholte darin den vereinigenden Tiefsinn.«

»Wir dürfen also,« sagte Trendelenburg endlich S. 165, »keineswegs Raum und Zeit den Dingen absprechen, weil Kant sie im Denken fand. Beides schliesst sich nicht aus, sondern fordert sich gegenseitig in der gesunden Vermittelung.

Es ist die Möglichkeit, dass die Formen objektiv und subjektiv zugleich seien, in der Kantschen Beweisführung schlechthin übersehen.«

Obwohl unser Thema uns nicht erlaubt, auf die Behandlung des betreffenden Streites weiter einzugehen, und wir daher auch mit der Anführung von Zitaten, die auf diese Affaire Bezug haben, sehr sparsam umgegangen sind, konnten wir uns doch nicht enthalten, die betreffenden Stellen in den »logischen Untersuchungen«, welche den ganzen Anlass zum Streit gaben, unberücksichtigt zu lassen. In Wahrheit hat Trendelenburg in allen seinen übrigen Streitschaften nur diesen Gedanken wiederholt; freilich ist es auch wahr, und die Wahrheit kann nicht genug betont werden.

[1] Philosophie des Unbewussten, 5. Aufl., S. 282 ff. — Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 103 ff. — Geschichte der Metaphysik, Bd. II. S. 18.

Digitized by Google

Haben wir nun Hartmans Einwände gegen Kants Begriff vom Apriori kennen gelernt, so wenden wir uns jetzt denjenigen gegen die Kantschen Beweise für dasselbe zu und werden, nachdem wir seine ganze Ablehnung der transcendentalen Asthetik gesehen und so von einer Seite Deckung bekommen haben, seine Beweise für die Anerkennung der Zeitlichkeit und Räumlichkeit als Formen der Dinge untersuchen. Der erste Kantsche Beweis[1] lautet: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), ingleichen, damit ich sie als ausser und nebeneinander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“ Hartman führt dagegen aus, dass von hier nichts bewiesen ist. Mag es sich mit dem Raume tatsächlich so verhalten, dass er vor der Erfahrung existiert, so existiert er, resp. die räumliche Vorstellung, jedenfalls nicht im Bewusstsein vor jeder Erfahrung, wie Kant glaubt. Das Bewusstsein lernt die Räumlichkeit oder Zeitlichkeit nicht aus unmittelbarer Selbstbeobachtung kennen, sondern zusammen mit der Erfahrung, die ihm bei der Wahrnehmung äusserer Dinge als solche gegeben wird. Es muss erst das abstrakte Denken hinzukommen, wie Kant selbst[2] erklärt, und von der Vorstellung eines Körpers das absondern, „was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc. ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt.“ Die Abstraktion muss der Verstand noch weiter fortsetzen und die Ausdehnung von der Gestalt abstrahieren; was nach dieser Operation übrig bleibt, das ist erst die räumliche Vorstellung. Wir sehen nun aufs deutlichste, dass die Räumlichkeit eine auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Vorstellung ist, und Abstraktion setzt eben schon die Erfahrung voraus, weil Abstrahieren nur von einem Gegebenen möglich ist. Daher ist die Kantsche Prämisse des Beweises unrichtig, ja sogar gegen seine an anderer Stelle

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 51. [2] ibid. S. 49.

Digitized by Google

vertretene Meinung. Soll aber Kant mit seinem „Zum Grunde liegen“ das Formale, durch Abstraktion des konkreten Inhaltes Gewonnene, welches in Wirklichkeit vor dem Bewusstsein existiert und erst die Entstehung der Vorstellung ermöglicht, verstehen, so ist dagegen zu erwidern, dass eine reine psychologische Spekulation, wie sie von Kant betrieben wird, zu diesem Zwecke nicht genügt. Nur die Psychophysik, welche bewiesen hat, dass die äusseren Reize sich im Subjekt umformen müssen, um die Empfindungen auszulösen, kann die Abstammung der räumlichen Vorstellung aus dem Innern des Subjektes dartun. Von dieser modernen Wissenschaft aber hatte Kant keine Ahnung[1]; er konnte demnach daran gar nicht gedacht haben. Kant hat sicher an ein Vorhandensein des Raumes im Bewusstsein vor der Erfahrung geglaubt, womit er sicher unrecht hat. Das Prius der Räumlichkeit im psychischen Geschehen kann von uns nur durch eine logische Rekonstruktion des Bewusstseinsprozesses gedacht werden, während im Wahrnehmungsinhalt, d. h. im bewussten Prozess, Form und Stoff in Eins verschmolzen, also gleichzeitig sind. Und nur indem man diese durch die logische Analyse isolierte Form der Wahrnehmung in der Rekonstruktion des Prozesses sich als vorbewusste synthetische Funktion denkt, die die wiederum nur logisch getrennten Empfindungen ordnet und zur bewussten Vorstellung und Wahrnehmung verbindet, gewinnt man das Apriori, aber immer nur auf dem Wege des Aposteriori, auf dem Wege der Hypothese, was Kant ganz entgangen ist.[2]

Wir kommen nun zum zweiten der berühmten Kantschen Beweise. Derselbe lautet[3]: „Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung a priori, die notwendigerweise äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt.“ „Wenn man,“ sagt Hartman, „Kant auf eine Weile sogar das zugeben soll, was in Wahrheit nicht der Fall sein kann, dass wir die Raumvorstellung nicht hinwegdenken können, während der Inhalt sich wohl hinauswerfen lässt, so würden

[1] Geschichte der Metaphysik, Bd. II, S. 17.
[2] Vgl. Kategorienlehre, S. 239—40.
[3] Kritik der reinen Vernunft, S. 51.

Digitized by Google

wir damit nichts gewinnen, sondern bloss eine Abstraktion von einer Vorstellung machen, wobei sich allerdings herausstellt, dass die Raumvorstellung nicht abstrahierbar sei, d. h. dass man von ihr in seine Phantasie nicht hinabsehen kann. Was soll aber diese Abstraktion, die doch a priori ist? Was soll dieser so entstandene leere Phantasieraum mit der Apriorität zu tun haben? Müssen wir nicht umgekehrt, da der so gewonnene leere Raum durch eine Abstraktion von dem ihn ausfüllenden Inhalt, aus dem er vereinigt war, ist, die Aposteriorität desselben behaupten, und lehrt nicht Kant selbst von dem Raume abstrahieren, durch seine Behauptung, dass die Dinge an sich unräumlich sind. Würde die Kantsche Lehre von den Dingen an sich, wenn diese Abstraktion unmöglich wäre, nicht ein Widerspruch in sich schliessen und wissenschaftlich gerichtet sein? Abstrahiert nicht jeder Mensch, der sich seine Seele als unräumlich denkt, vom Raum? Würde das alles geschehen können, wenn die Abstraktion vom Raume eine der psychischen Organisation widersprechende wäre? Aber in Wahrheit ist es unmöglich, allen Inhalt aus dem Raume abzusondern, oder was dasselbe sagen will, sich einen leeren Raum vorzustellen. Dünkt es einem, dass er eine Vorstellung vom leeren Raum hat, so wird er bald bei einiger Aufmerksamkeit inne werden, dass der von ihm gebildete leere Raum mit Inhalt, Lichtbeschaffenheit desselben hell oder dunkel gefüllt ist, also wiederum nur mit Empfindung vereinigt ist eine Raumvorstellung möglich. Will man es versuchen, aus dem gebildeten Phantasieraum ernstlich alle Empfindungen zu entfernen, so verschwindet mit den Empfindungen, die wir objektivieren müssen, auch der Raum. Diese Tatsachen liess Kant ausser acht, daher stellte er die Behauptung auf von der Vorstellbarkeit eines absoluten leeren Raumes, die sich als falsch erwies. Hätte Kant nicht Räumlichkeit mit Raum verwechselt, so würde es ihm leichter gefallen haben, einzusehen, dass die räumliche Vorstellung nur mit der Empfindung vorhanden ist, da er aber die Begriffe von Raum und Räumlichkeit tatsächlich vertauschte, so ist ihm das passiert, was eigentlich von ihm zu erwarten ist.

Auch den dritten Beweis unterzieht Hartman einer unbarmherzigen Kritik. Derselbe hat die These[1]: „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 52.

Digitized by Google

von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) hervorgehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liegt." Hartman bestreitet nun zuerst die Kantsche Fassung des Begriffes und sein Verhältnis zur Anschauung. Nach Kant ist der Begriff eine Vorstellung mit dem Bewusstsein, dass sie mehreren Anschauungen gemeinsam ist. Dieses Bewusstsein entsteht dadurch, dass man von den besonderen Merkmalen abstrahiert. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, und da Zeit und Raum Anschauungen sind, so können sie nicht Begriffe sein. „Das," sagt Hartman, „muss man zugeben, dass der abstrakte Begriff sich von der Einzelanschauung spezifisch dadurch unterscheidet, dass er erstens die einzelnen Merkmale negiert, zweitens sich bewusst ist, dass diese Vorstellung vielen Einzelvorstellungen gemeinsam ist. Aber dass er etwas Anderes sei als wiederum nur Anschauung, ja sogar Einzelanschauung, ist zu bestreiten. Denn Anschauung heisst soviel als positiv im Bewusstsein vorhanden sein, daher ist auch der Begriff in dem, was an ihm positiver Inhalt sei, Anschauung. Das Negieren der Einzelanschauungen selbst des Begriffes ist positiv in dem Sinne des Aufhebens und Wegnehmens, d. h. in der Tätigkeit des Hervorkehrens des Getrennten besteht der positive Inhalt des Begriffes, und positiver Inhalt des Bewusstseins ist eben Anschauung. Selbst der Begriff des Nichts beruht auf der Anschauung, der Aufhebung des Etwas. Entblösse man den Begriff aller Anschauung, so würde nichts zurückbleiben; der Begriff muss Anschauung sein. Damit hat es aber noch nicht sein Bewenden. Der Begriff ist, wie wir schon vorher sagten, nicht nur Anschauung, sondern auch Einzelanschauung. Denn der Begriff wird vom Denken erst dann zum Begriff erhoben, wenn er die Besonderheiten in einer Einheit überwunden und aufgehoben hat, also wenn er diese Vielheiten zu einem einzelnen psychischen Akt umgewandelt hat. Die Vorstellung, dass diese einzelne Anschauung bei den aufgehobenen Mehrheiten von Anschauungen anzutreffen sei, gehört nicht zum Begriff als solchen, d. i. zu der in sich, die aufgehobenen Momente ver-

Digitized by Google

einigenden Einzelanschauung, sondern ist eine die Einzelanschauung begleitende Reflexion der Mehrheit. Ja, noch mehr, jede der Einzelanschauungen, von der zu Bildung des Begriffes abstrahiert wurde, ist ihrerseits wieder begrifflich, denn die Einzelvorstellungen sind aus dem Komplex des Inhalts der Wahrnehmung durch die Aufmerksamkeit herausgerissen worden, indem die übrigen Komponenten desselben so gut wie beim abstrakten Begriff negiert worden sind. Aus diesen Untersuchungen ergibt sich uns zunächst die Unrichtigkeit der Kantschen Behauptung von dem Vorhandensein eines spezifischen Unterschiedes zwischen Begriff und Anschauung."

Haben wir dies festgestellt, so ergibt sich für uns die Lehre, dass auch die Begrifflichkeit der Anschaubarkeit keinen Abbruch tun könne. Die reine Anschauung, auf dem Wege des Abstrahierens gewonnen, ist zugleich Begriff und Anschauung. Die Kantsche These, welche dem Raum, oder besser der reinen Anschauung, die Begrifflichkeit dadurch absprechen zu können glaubte, weil dieselbe zugleich Anschauung sei, ist als gänzlich missglückt zu erachten. Wir kommen nun zur Begründung der These, in der es heisst: „Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes .... Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen.[1] Und ebenso lautet die Parallelstelle bei den Zeitargumenten.[2] Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung." „Kant selbst," führt Hartman weiter aus, „lehrt die Subjektivität des Raumes; wenn aber der Raum nur eine subjektive Vorstellung ist, so existieren also so viele Räume, als es Subjekte gibt; damit aber widerspricht Kant seiner eigenen Behauptung von der Einzigkeit des Raumes. Man kann zwar versucht sein, den Widerspruch in Kant derart zu lösen, dass man sagt: Wenn Kant von einem einzigen Raume spricht, so hat er nur den einzigen, individuellen Raum vor Augen, er vom Subjekt in Wahrheit als der einzige vorgestellt wird. Aber bei Licht besehen, entpuppt sich auch diese Lösung als eine scheinbare. Angenommen nämlich, Kant hätte beim Niederschreiben der Stelle von der Einzigkeit des Raumes nur an den individuellen Raum, den das einzelne Wesen als einzig weiss, gedacht. So ist

[1] Kritik der reinen Vernunft. S. 52. [2] ibid. S. 59.

Digitized by Google

damit vorausgesetzt, dass sich beim einzelnen Subjekt nur eine einzige Raumvortellung findet. In der Tat aber verhält sich die Sache anders, denn jedes einzelne Individuum findet in sich eine Zweiheit von realen Räumen vor, nämlich den Gesichtsraum, in dem wir die Gesichtsempfindungen projizieren, und den Tastraum, in dem wir die Tastempfindungen einordnen und denen entsprechend den Phantasie-, Gesichts- und den Phantasie-Tastraum. Dem naiven Bewusstsein fällt es auf den ersten Anblick etwas schwer, sich in dieses Faktum hineinzudenken, aber eine einzige Beobachtung genügt, um es von der Wahrheit der gedoppelten Räumlichkeit zu überzeugen. Dieselbe besteht in der Vergegenwärtigung, dass wenn auch die Tast- und Gesichtsempfindungen in einen dreidemensionalen Raum eingeordnet werden müssen, eine Tastempfindung niemals in die Reihe der Gesichtsempfindung oder umgekehrt eingeordnet werden könne. Diese Zweiheit von Raumvorstellungen bei einem einzelnen Subjekte stehen mit der Einzigkeit offenbar in Widerspruch. Nur hat der transcendentale Realismus, der die beiden Reihen von Empfindungen auf ein ihnen gemeinsam zu Grunde liegendes transcendentes Korrelat bezieht, einen Ausweg, oder besser zu sagen ein Recht, von Einheit des Gegenstandes zu sprechen. Der subjektive Idealismus aber und sein Vertreter Kant, der ein den beiden Empfindungsreihen korrespondierendes Substrat nicht anerkennt und dennoch den Raum für eine einzige Vorstellung hält, befindet sich also mit seiner eigenen Lehre im Widerspruche. Kant stellt in diesem dritten Argument die Lehren auf: dass der einzige Raum auch einheitlich nicht aus einzelnen Stücken zusammengesetzt aufzufassen ist; dass ferner die Vorstellung dieses einheitlichen Raumes früher im Bewusstsein ist als die Teilvorstellungen desselben. Endlich folgert Kant von der Einzigkeit des Raumes, dass er Anschauung und nicht Begriff ist. Die Unrichtigkeit der ersten Behauptung ergibt sich, wenn man nur auf den Unterschied zwischen räumlicher Anschauung und dem Raum „als einer mit Hilfe dieser Anschauungsform konstruierten Anschauung", auf den schon Kant selbst in seiner Entgegnung gegen Eberhardt hinweist, aufmerksam wird. Ursprünglich ist nur die räumliche Anschauung im Bewusstsein vorhanden, denn nur als solche einzelne Anschauungsform der Empfindung ist sie real gegeben; als Form aber, d. h. als Besonderheit, als getrennter Teil des einheitlich gegebenen Wahrnehmungsinhaltes, ist sie, wie wir schon hervorgehoben, eine Abstraktion, vom Denken vollzogen, indem es sich dieses.

Digitized by Google

Ganze der Vorstellung in zwei Teile zerlegt und sich so des einen Teiles als Form und des anderen als Inhaltes bewusst[1] wird. Wenn also die räumliche Anschauung als bewusster Akt eine Abstraktion ist, so ist die Erhebung dieser Anschauung zur gleichmässig gesetzten Form des Stoffes, oder besser gesagt zur gleichmässigen Form aller Wahrnehmungen, welche Erhebung in der Annahme der ewig sich gleich bleibenden dreifachen Demensionalität besteht, eine Kombination, durch die Vergleichung der an und für sich verschiedenen Abstraktionsformen miteinander und ihre Zusammenfassung zu einer Form, d. h. unter ein Gesetz, Raum genannt, entstanden. Aus dieser Darstellung ersieht man leicht, wie unrecht Kant mit der Behauptung hat: Der Raum, d. h. diese bei allen räumlichen Anschauungen konstatierte Stetigkeit der Gesetze sei früher gewesen als die Faktoren, wodurch man die Gleichmässigkeit erst konstruierte und unter einen bestimmten Begriff „Raum" zum Ausdruck brachte; es kann also nach diesen Auseinandersetzungen von einer Priorität des Raumes im Bewusstsein und einer Einschränkung desselben durch die einzelnen Räume keine Rede sein, höchstens nur dann, wenn man, wie Kant, der sich in dieser Beziehung sehr viel zu Schulden kommen liess, die räumliche Vorstellung mit dem mathematischen Raum verwechselt, alsdann freilich findet man den Raum früher im Bewusstsein als die Räumlichkeit. Was die letzte Behauptung Kants betrifft, in der von der Einzigkeit der Raumvorstellung geschlossen wird, dass sie Anschauung und nicht Begriff ist, so ist auf das früher Ausgeführte zu verweisen, wo festgestellt wurde, dass Begriff und Anschauung sich gegenseitig nicht ausschliessen, sondern vielmehr jeder Begriff Anschauung ist und nicht nur Anschauung, sondern auch Einzelanschauung ist, weil er nicht anders als Begriff gefasst werden kann, solange die differenzierenden Momente nicht in einem einzigen psychischen Akt aufgehoben worden sind. Ausserdem wäre mit dem Aufstellen der Ansicht von der Priorität des einheitlichen Raumes im Bewusstsein vor den Teilen desselben die folgende Anschauung ausgedrückt: Alles Sein ist im Universum enthalten, folglich ist die Vorstellung Universum früher im Bewusstsein vorhanden wie die darin enthaltenen Objekte. Wie man aber diese Meinung bei der Vorstellung Universum als Absurdität verwerfen muss, ebenso auch bei der Vorstellung Raum. Von dieser Seite her bleibt also der Angriff Kants auf die Begrifflichkeit des Raumes erfolglos.

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S 128.

Digitized by Google

„Ein anderer Einwand Kants," sagt Hartman, „und zwar der von der mannigfaltigen Natur der sonstigen Begriffe, scheint etwas stichhaltiger zu sein. Der abstrakte Begriff muss nämlich von der Vorstellung begleitet sein, dass sein Merkmal verschiedenen Anschauungen gemeinsam ist, dass man die verschiedenen Anschauungen in dem Begriff nicht aufgehen lassen kann wegen der Verschiedenheit der Merkmale, welche begleitende Vorstellung wir bei der Raumanschauung vermissen, denn alle Räume können ganz gut in dem Merkmal Raum mitenthalten sein. Diesem Angriff begegnet man am besten, wenn man darauf hinweist, welcher Unterschied zwischen dem nur abstrakten Begriff, den Kant im Sinne hat, und demjenigen des Raumbegriffes obwaltet. Der Raum ist doch kein rein abstrakter Begriff, sondern zugleich ein Kombinationsbegriff, bestehend aus den abstrahierten Formen der Wahrnehmungen, und bei diesen geschieht tatsächlich das, was Kant vom Begriff verlangt. Diese Formen abstrahieren doch als Begriffe von jeder Qualitätsverschiedenheit und bleiben nur Form; in derselben sind, wie schon der Name besagt, die übrigen Merkmale der Empfindungen nicht enthalten. Der Raumbegriff aber ist die Zusammenfassung dieser abstrakten Formen unter einen einzigen Begriff. Wovon soll hier noch abstrahiert werden müssen? Die Abstraktion ist gleichwohl schon vollzogen von den Gliedern desselben, d. h. von dem Begriff selber. Soll noch von dem einzigen Merkmal, die die Abstraktion zurückliess, abstrahiert werden? Da dies nicht möglich ist, so fällt auch dieser Kantsche Angriff auf den Raum als Begriff, wie alle übrigen Angriffe dahin. Auch der dritte der berühmten Kantschen Argumente erweist sich uns also als unhaltbar."

Haben wir früher die Bedenken gegen die Begrifflichkeit des Raumes zurückgewiesen und dahin erledigt, dass der Raum dennoch Begriff ist, trotzdem er seine Teile in sich fasst, so kommen wir jetzt zum vierten Einwand Kants gegen die Begrifflichkeit des Raumes. „Der Raum," sagt Kant, „ist als unendliche Grösse gegeben, während der Begriff nicht unendliche Vorstellungen in sich enthalten kann." Die Raumvorstellung enthält aber ja unendliche Vorstellungen in sich, folglich kann sie nicht ein Begriff, sondern muss eine Anschauung sein. Es heisst bei Kant wörtlich[1]: „Der Raum wird als eine unendlich gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemein-

[1]. Kritik der reinen Vernunft, S. 53.

Digitized by Google

schaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält, aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.“ Auch dieser Beweis für die Anschauung des Raumes, oder was dasselbe sagen will, auch diese Kritik an der Begrifflichkeit desselben, sagt Hartman, widerlegt sich von selbst, weil die Prämissen falsch sind. Es ist nicht wahr, dass der Begriff in sich nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen enthalten kann, wie Kant meint. Es ist ferner nicht richtig, dass eine unendliche Grösse im Bewusstsein gegeben werden kann, denn was im Bewusstsein gegeben ist, ist eo ipso endlich. Unendlich ist der Raum aber nur der Möglichkeit nach, d. h. dass ich in meiner Phantasie auf keine Grenze des Raumes stossen kann, weil dort, wo die Grenze sein soll, der Raum eben wieder beginnt. Es ist daraus zu ersehen, dass nur das Nichtabgrenzenkönnen des endlich gegebenen, subjektiven Vorstellungsraumes dem Bewusstsein gegeben ist; also nur diese, die endliche Raumvorstellung begleitende Nebenvorstellung, ist dem Bewusstsein gegeben, nicht aber die Unendlichkeit als Positivum, welches gegen den Satz des Widerspruches verstösst. Enthält aber der Raum in sich nur potentiell die Unendlichkeit, so darf er auch sicher wohl Begriff sein, denn auch derselbe kann in sich der Möglichkeit nach unendliche Vorstellungen enthalten —, was Kant selbst zugesteht. Ein Beispiel für das mögliche Enthaltensein von unendlichen Vorstellungen in einem Begriff liefert die Mathematik.[1] „Eine mathematische unendliche Reihe ist offenbar ein Kombinationsbegriff, nicht eine Anschauung, denn sie ist eine Summe von höchst abstrakten Gliedern. Nichtsdestoweniger enthält eine Summe den Begriff einer unendlichen Menge von Vorstellungen in sich, nämlich die Glieder der Reihe.“ Die Vorstellungen dieser unendlichen Reihe können aber selbstverständlich, wie die der Anschauung, nur zum Teil aktuell ins Bewusstsein treten und sind mithin nur potentiell in derselben enthalten.“ Also auch dieser Kantsche Beweis verfällt somit dem Schicksal der früheren, weil er eben wie diese auf einer falschen Prämisse gebaut war.

Wir kommen jetzt zum letzten Kantschen Argument für die Apriorität des Raumes. Dieses Argument stützt sich auf die Apo-

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 128.

Digitized by Google

diktizität der Mathematik, welche ohne die Apriorität des Raumes unerklärlich bleiben muss. Der Beweis lautet bei Kant folgendermassen:[1] „Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein, denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muss a priori, d. h. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch verbunden u. s. w. . . . Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst hervorgeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloss im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objekten afficiert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. h. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt. Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an diesem Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden.“ Hier, sagt Hartman, hat Kant den Unterschied zwischen angewandter und reiner Mathematik vermischt, und durch dieses Konfundieren glaubt er den Beweis für die Apriorität erbringen zu können. In Wahrheit aber müssen wir die reine Mathematik von der angewandten streng sondern, um uns über das aufgeworfene Problem: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Klarheit zu verschaffen. Es muss zu diesem Zwecke geschieden werden zwischen den subjektiv-idealen Formen der reinen Mathematik und den objektiv-realen Figuren der angewandten, die uns durch die Wahrnehmung gegeben werden. Aus der Denknotwendigkeit der ersteren wissen wir zum Beispiel, dass man vom Verstande gezwungen ist, anzunehmen, dass die Summe der Winkel eines Dreieckes seiner Phantasie gleich zwei Rechten derselben ist. Dass aber die Winkelsumme eines gegebenen Dreieckes gleich zwei Rechten ist, erfahre ich erst, d. h. ich finde in meinem Bewusstsein die Bestätigung des Denk-

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 53—54.

Digitized by Google

zwanges vor. Ob derselbe aber immer von der Erfahrung bestätigt werden wird, bleibt noch immer nur wahrscheinlich, wenn auch im höchsten Grade wahrscheinlich. Den äusseren Objekten ist die Möglichkeit nicht benommen, sich anders zu verhalten, als mein Denkzwang mir vorschreibt. Die vorläufige Untersuchung ergibt also das Resultat, dass die Apodiktizität nur im subjektiven Sinne möglich ist. Es lässt sich sogar, meint Hartman weiter, auch diese Art von Apodiktizität bestreiten. Denn, sagt man, was heisst Apodiktizität denn wohl anders, als sich zu einer bestimmten Zeit bewusst sein, dass man so und nicht anders denken muss. Wenn aber der Denkzwang an einen zeitlichen Vorgang gebunden ist, so ist er immer empirisch, folglich nicht notwendig. Denn es wäre dadurch, dass die logischen Gesetze sich nicht ewig gleich bleiben müssen, wohl möglich, dass ich während der Zeit, als ich über die mathematischen Gesetze nicht nachgedacht habe, über dieselben anders geurteilt hätte als wie zu der Zeit des Nachdenkens. Aber, fährt Hartman fort, das menschliche Bewusstsein lässt sich durch solche weit ausgeholte skeptische Skrupel nicht beirren. Wenn es von Apodiktizität spricht, so hat es Vertrauen auf die logischen Gesetze, dass sie fortwährend ihre Herrschaft über den psychischen Organismus ausüben werden, ohne an ein Unterbrechen oder Aufhören der logischen Funktionen zu denken. Unter dieser Voraussetzung haben wir ein Recht, von einer subjektiven Apodiktizität des logischen wie des mathematischen Urteiles zu sprechen. Allerdings ist die Apodiktizität auch in dem Sinne subjektiv, dass ich a priori nicht wissen kann, ob auch für andere psychische Organisationen derselbe Zwang besteht wie für mich. Es kann damit nicht geholfen werden, dass man sagt, ich bin gezwungen, zu behaupten, dass ich mir immer des Denkzwanges dieser mathematischen Gesetze bewusst sein werde, d. h. ich bin gezwungen, zu denken, dass ich immer unter diesen logischen Gesetzen stehen werde; denn diese Behauptung ist weiter nichts mehr als ein psychischer Akt, der in dieser bestimmten Zeit geschieht und für die Zukunft nicht verantwortlich gemacht werden kann. Der Vorzug des mathematischen wie des reinen logischen Urteiles besteht also gerade in seiner Formalität, d. h. in seiner Freiheit von äusseren Einflüssen, indem das Bewusstsein sich dasselbe stets aufs neue aus sich selbst rekonstruieren kann — beim Intaktbleiben der logischen Gesetze, während beim empirischen Urteil allemal das von seinen Gesetzen unabhängige Material den Ausschlag gibt. Nur dadurch

Digitized by Google

heisst das mathematische Urteil wie jedes formallogische a priori, hat aber eben deshalb mit dem Material nichts zu tun. Es ist ihm gleichgiltig, ob dasselbe apriori oder aposteriori gegeben ist, stets wird es auf dasselbe dieselben logischen und mathematischen Gesetze anwenden. Wir sehen demnach, dass die Gesetze der reinen Mathematik, welche das formallogische Verhältnis der Dinge ausdrücken, d. h. das Verhältnis, wie sich der Verstand dieselben denken muss, a priori bestimmbar sind, wenn auch die Anwendung dieser Gesetze auf die Wahrnehmungsfiguren a posteriori geschieht.

Von diesem Gesichtspunkte der Scheidung zwischen reiner und angewandter Mathematik war der Versuch von Lobatschewsky: „Crells Journal. Bd. XIII", die Konsequenzen zu entwickeln, die daraus folgen würden, wenn die Summe der Winkel eines gegebenen Dreieckes kleiner wäre als zwei Rechte, vollauf berechtigt. Kant, der diese beiden Begriffe von reiner und angewandter Mathematik konfundiert hatte, konnte sich die synthetischen Urteile derselben nicht anders erklären, als bis er auch das Material der reinen, logisch-synthetischen Funktion zum Apriori erhob. Wir, die seinen Irrtum eingesehen und eine reinliche Sonderung beider Gebiete vorgenommen haben, können uns mit den Kantschen Ausführungen in nichts als Eins fühlen und sind umgekehrt davon überzeugt, dass auch Kant sicher eingesehen hätte, dass das in der transcendentalen Erörterung, Absatz 3, aufgestellte Problem: „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen?" u. s. w., d. h. wie ist angewandte Mathematik möglich? von der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?" ganz verschieden ist und mit deren Lösung gar nichts zu tun hat, wenn er in seiner scharfen Formulierung der Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?" konsequent geblieben wäre. Reine Mathematik ist möglich, weil sie rein formallogisch ist. Angewandte Mathematik ist in Wahrheit nicht a priori möglich, weil das Objekt sich nicht nach unseren Gemütsbestimmungen richten muss. Wäre nun aber diese Lösung von Kant erfasst worden, da würde sich ihm mit logischer Evidenz die Folgerung ergeben haben, dass in der Möglichkeit der reinen Mathematik a priori gar kein zwingender Grund für die Apriorität des Raumes, des Materials der reinen Mathematik, vorliegt. Wir unserseits lehnen daher jede Berechtigung des Beweises, aus der Apodiktizität der mathematischen Gesetze auf die Apriorität des Raumes zu schliessen, ab und behaupten vielmehr dass „so gewiss die Apriorität der Raumvorstellung nicht hindern

Digitized by Google

würde, dass die mathematischen Grundsätze a posteriori der Erfahrung entnommen wären, so gewiss könnte eine Aposteriorität der Raumvorstellung nicht hindern, dass die mathematischen Grundsätze dieselben a priori mit den betreffenden Begriffen verknüpfen". So, schliesst Hartman, haben sich uns alle Kantschen Beweise für unhaltbar erwiesen.[1] Kein einziger hat die kritische Untersuchung ausgehalten. Wir haben, fährt er endlich fort, es nicht nötig, das hier gegen die Raumargumente Vorgebrachte noch einmal gegen die der Zeit zu wiederholen, da Kant selbst gesteht, dass die Einsicht in der Richtigkeit seiner Behauptungen in betreff der Zeit schwieriger ist als diejenige in betreff des Raumes; wir hätten also bei deren Widerlegung leichteres Spiel gehabt als beim Raume, und ist dies hier gelungen, so dürfen wir mit gutem Rechte auch von denen der Zeit dasselbe annehmen und zum Zwecke unserer weiteren Untersuchung voraussetzen, dass die Kantschen Zeit- und Raumargumente widerlegt sind. In die Unüberwindlichkeit der transcendentalen Aesthetik ist also Bresche gelegt, und die vielgerühmte „Apodiktizität" derselben ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Mit dieser Widerlegung des letzten Kantschen Raumargumentes ist nun die Kritik Hartmans an der transcendentalen Aesthetik von Kant erschöpft. Aber Hartman begnügt sich nicht mit einer einfachen Widerlegung der Kantschen Argumente; es behagt ihm sozusagen der Zerstörerberuf nicht. Er sucht vielmehr, nachdem er die Schwierigkeiten, die sich dem transcendentalen Realismus in den Weg stellten, hinweggeräumt hat, denselben durch das Erbringen von Beweisen für die Anwendbarkeit von Zeit und Raum auf die Dinge an sich positiv zu begründen. Wollen wir uns nun auch die indirekten Beweise für die Unentbehrlichkeit von Zeit und Raum als Formen der Dinge an sich ansehen. Die Dinge an sich, sagt Hartman, müssen vor allem, da sie die Ursachen der Erscheinungen sind, wirken können, also verursachend sein und zwar geschieht die Verursachung in zweifacher Weise: erstens, indem sie als transcendente Objekte auf die transcendenten Subjekte einwirken, sie reizen und zur Bildung von Wahrnehmungen veranlassen; zweitens dadurch, dass sie als transcendente Subjekte die empfangenen Reize zu Empfindungen verarbeiten und solche aus sich auslösen. In beiden Fällen ist das Ding an sich nicht in ewige Ruhe versunken, sondern tätig, funktionierend; Tätigkeit aber ist ein Vorgang, ein Geschehen, und

[1] Kritische Grundlegung, S. 136.

Digitized by Google

ein Geschehen vermögen wir uns, nach Kants eigenem Geständnis, nicht anders als zeitlich vorzustellen, folglich muss die Zeitlichkeit auf die Dinge an sich angewendet werden. Ein weiteres Moment spricht für die Zeitlichkeit der Dinge an sich, dass sie in verschiedenen Zeitpunkten das Subjekt verschieden affizieren, also in demselben Veränderungen hervorrufen. Das Hervorrufen von Veränderungen zu verschiedenen Zeiten können wir uns aber nur so plausibel machen, dass wir sagen, dass diese Veränderungen durch Einwirkungen von anderen Dingen auf die uns affizierenden Dinge entstanden sind, von welchen also die das Subjekt affizierenden Dinge ihrerseits Veränderungen erlitten haben. Die Dinge an sich müssen demnach der Zeitlichkeit unterworfen sein.

Selbst der Solipsismus kann unmöglich mit dem Gedanken, dass die Zeitlichkeit nur zur bewussten Vorstellung, nur zur Empfindung gehört, auskommen, wenn er sich nur darüber Rechnung geben will, warum diese Empfindung jetzt existiert und die andere später; warum diese zwei Empfindungen gleichzeitig vorhanden sind und nicht diese jetzige mit einer andern, die erst später eintrifft. Weil eben die Regelmässigkeit der Empfindungen, hier Simultanität, dort Succession, ohne die Annahme, dass diese Regelmässigkeit von der unbewussten, d. h. der vorbewussten Tätigkeit, herrühre, unerklärlich bleiben würde. Vorbewusste Tätigkeit heisst aber vorbewusste Zeitlichkeit, denn die Zeitlichkeit ist doch nichts weiter als die abstrahierte Form des Geschehens, nämlich der Dauer desselben. Kann schon also der Solipsismus der Zeitlichkeit nicht entbehren, um so weniger der Spiritualismus, d. h. diejenige Ansicht, die nicht nur ein einzelnes Ding an sich, „das Ich", sondern mehrere „Ich" annimmt; selbst dann nicht, wenn dieselbe das Aufeinanderwirken der Dinge an sich leugnen soll. Denn wenn die Monaden nicht von einer sie umgebenden realobjektiven Zeit eingesponnen wären, sondern jede einzelne Monade ihre besondere, nur für sie allein vorhandene Zeit hätte, also ohne jegliches Band, das sie mit den übrigen Monaten verknüpfte, dastände, so ist nicht einzusehen, woher die einzelne Monade das Bewusstsein haben könne, dass auch die andere Monade dieselbe Vorstellung: Simultanität und Succession hätte, da dieselben nur für die einzelne Monade giltig sind. Mit nichten aber hat die einzelne Monade dazu ein Recht, ihre spezielle subjektive Form auch auf die andere Monade anzuwenden. „Der transcendentale Idealist weiss wohl," sagt Hartman, um die Sache durch ein Beispiel grell zu beleuchten, „dass

Digitized by Google

seine Vorstellungen von seiner Frau und seinen Kindern in seinem Bewusstseinsinhalt in einer bestimmten Succession (erste Bekanntschaft, Hochzeit, Reihe der Entbindungen) aufgetaucht sind, dass aber zwischen seinem Bewusstseinsinhalt und dem seiner Frau und seiner Kinder irgend welches zeitliche Verhältnis von Simultanität und Succession bestehe, muss er entschieden bestreiten,[1] denn, wie Hartman sich weiter ibid. sehr drastisch ausdrückt, es ist für zwei Schläfer, die dasselbe träumen, gleichgiltig, ob diese Träume objektiv zeitlich koinzidieren oder um Millionen Jahre auseinanderfallen, ob sie mit gleicher oder verschiedener Geschwindigkeit verlaufen.“ Da wir aber wissen, dass jedes Ich bei den übrigen Ichen Simultanität und Succession voraussetzt und wir vom philosophischen Standpunkt, um den Akkord unter ihnen zu verstehen, dieser Voraussetzung recht geben müssen, so bleibt uns nichts übrig, als eine alle Monaden umspannende objektiv-reale Zeit anzunehmen, welche die Uebereinstimmung zwischen den einzelnen individuellen Welten und ihren einzelnen Zeiten herstellt.

Haben wir nun gesehen, dass auch diejenige Weltanschauung, welche eine Wirkung der Dinge aufeinander nicht anerkennen will, der Zeitlichkeit bedarf, um wieviel mehr diejenige Geistesrichtung, die mit der Hypothese der Dinge an sich ernst macht und sie mit Wirkungen ausstattet, die wir uns ohne Zeitlichkeit nicht vorstellen können. Mit der Zuerkennung der Zeitlichkeit als Form der Dinge an sich, sagt Hartman, ist noch nicht alles gegeben, was wir zur Erklärung der Wirklichkeit benötigen. Soll uns die Erfahrung ganz verständlich und plausibel werden, so muss auch die Räumlichkeit aus folgenden Gründen hinzukommen: Der Dinge an sich muss es viele geben, denn jede Vorstellung muss der Repräsentant eines Dinges an sich sein, so viele Vorstellungen, so viele Dinge an sich muss es also geben, da wir uns anders die Verschiedenheit der Objekte nicht verständlich machen können. Es liesse sich zwar einwenden, dass auch ein und dasselbe Ding das Subjekt verschieden affizieren kann, demnach wäre die Annahme einer Vielheit von Dingen an sich überflüssig. Aber genau betrachtet, fällt dieser Einwand dahin, denn ein und dasselbe Ding kann nur zu verschiedenen Zeiten verschieden auf das Subjekt wirken, in derselben Zeit aber übt es nur eine einmalige Wirkung aus. Anders aber verhält sich die Sache bei den Objekten, die wir auf transcendente Realitäten beziehen.

[1] Kategorienlehre, S. 88.

Digitized by Google

Hier machen wir die Bemerkung, dass die Objekte uns gleichzeitig verschieden affizieren. Wenn aber die von den Dingen an sich verursachten Objekte gleichzeitig verschieden sind, so müssen es selbstverständlich auch ihre Ursachen sein. Es kommen noch weitere Umstände hinzu, die für die Annahme einer Vielheit von Dingen an sich sprechen: a) die numerische Verschiedenheit der Objekte, die transcendental bezogen werden; b) die Trennbarkeit der transcendental bezogenen Objekte voneinander; c) die Möglichkeit einer ewigen Vernichtung des einen Bewusstseins-Repräsentanten ohne des andern. Diese alle Erwägungen machen uns, wenn wir vor keiner Sphinx stehen bleiben wollen, den Gedanken einer Vielheit der Dinge an sich zur Notwendigkeit. Muss es also viele Dinge an sich geben, so muss es weiter ein Etwas geben, welches macht, dass diese verschiedenen Dinge nicht eines werden. Ein Medium muss es geben, welches die Individualität aufrecht erhält. Die Dinge müssen nebeneinander sein, und die Form des Nebeneinander muss dem Raume in der subjektiv-idealen Sphäre entsprechen. Diese gesuchte Form bietet sich uns in dem Raume, d. h. in der Begrifflichkeit desselben dar. Wir haben daher die wissenschaftliche Pflicht, wenn wir nur nicht durch andere triftigere Gründe gezwungen sein sollen, von dieser Annahme abzusehen, den Dingen an sich die Räumlichkeit zuzuschreiben. An direkten Gegengründen mangelt es aber, wie die frühere Widerlegung zeigte; wir erklären demnach die Einordnung des transcendenten Beziehungssystems unter dem Begriff „Raum“ für notwendig.

Die Notwendigkeit der Annahme, dass die Dinge an sich räumlich geordnet sind, lässt sich noch deutlicher einsehen, wenn man sein Augenmerk auf die Bewegung richtet. Dass Bewegungen in den Dingen an sich existieren, steht ausser Zweifel, denn ohne Bewegung ist, wie die Naturwissenschaft lehrt, keine Veränderung, auch keine qualitative, möglich. Ohne Veränderung aber ist keine Wirkung möglich, und ohne Wirkung ist das Ding an sich so gut als nichtexistierend zu betrachten. Müssen demnach in den Dingen an sich Bewegungen stattfinden, so ergibt sich die Annahme der Räumlichkeit oder wenigstens eines der Zeit in dieser Beziehung homogenen Begriffes der kontinuierlichen Grösse als Form derselben mit Notwendigkeit. Da wir uns die Bewegungen nicht anders als nur aus einer Verbindung von Zeit und Raum vorstellen können, d. h. nur als eine Dislokation der Objekte in gewissen Zeitpunkten, so muss in den Dingen eine analoge Verbindung stattfinden. Aber wenn man

Digitized by Google

sogar gegen Aristoteles die Veränderung nicht als eine Abart der allgemeinen Bewegung erklärt, so kann man noch immer nicht der Ansicht, welche den Dingen an sich die Räumlichkeit zuspricht, ausweichen, weil die Bewegung selbst auch ihr transcendentes Korrelat haben muss, welches von uns aber nur in der Form von Beweglichkeit, d. h. der Räumlichkeit, gedacht werden kann.

Als weitere Belege für die Räumlichkeit der Dinge an sich, sagt Hartman, sind folgende Tatsachen zu betrachten: a) die Tiefenanschauung, die auf eine objektiv-reale Entfernung bezogen wird, denn nur auf Grund dieser Voraussetzung wird es mir möglich, aus der Axenstellung der Augen, die von divergierenden Lichtstrahlen getroffen werden, auf eine bestimmte Entfernung der Lichtquelle zu schliessen und die derselben entsprechende Empfindung in einer Anschauung auf eine solche Entfernung hinaus zu projizieren. Gäbe es aber keine objektiv-reale räumliche Welt, dann würde die Tiefenanschauung auf einer falschen Prämisse beruhen und ist bloss eine Fiktion, eine Illusion des Verstandes; b) die Verschmelzung von Tastraum, Gesichtsraum und Bewegungsempfindungen zu einem und demselben Leib beruht auf der instinktiven Voraussetzung, dass alle diese drei subjektiven Leiber nur Wahrnehmungs-Repräsentanten des ihnen ähnlichen transcendenten Leibes sind. Wenn dies nicht der Fall wäre, so ist kein Grund, einzusehen, warum die drei Erscheinungsleiber wirklich nur als ein einziger aufgefasst werden. Man kann zwar versuchen, auch diese Beweise zu widerlegen, indem man sagt, dass, trotzdem wir psychologisch gezwungen sind, unsere Anschauung auf diese Grundlagen aufzubauen, die Wirklichkeit des Angenommenen in der transcendenten Welt damit noch nicht bewiesen ist. Allerdings, würden wir antworten, ist damit nichts Apodiktisches ausgemacht. Aber das eine muss doch zugestanden werden, dass diese Voraussetzung zur räumlichen Anschauung nötig ist, dass wir so die Anschauung verstehen. Und was ist unser ganzes wissenschaftliches Streben denn mehr als ein Erklären der Erscheinungswelt nach Prinzipien.[1] Endlich führt Hartman folgendes Beispiel zur Verdeutlichung seiner Anschauungen an: „Wenn ich ein Sternbild mit sieben in bestimmter Stellung und Entfernung voneinander befindlichen Sternen betrachte, so deute ich sieben Lichtreize auf meiner Netzhaut auf Grund der verschiedenen Lokalzeichen der sieben Empfindungen so, dass sie von verschiedenen Lichtquellen herkommende

[1] Kategorienlehre, S. 131.

Digitized by Google

Lichtstrahlen sind, d. h. dass die Fixsterne, von denen sie ausgesandt werden, sich als Dinge an sich im objektiv-realen Raum in solchen Stellungen und Abständen voneinander finden, wie meine räumliche Anschauung es nachbildlich rekonstruiert. Sind aber die sieben Fixsterne unräumlich und ebenso die von ihnen ausgesandten Lichtstrahlen und das Ding an sich meines Auges, das durch sie gereizt wird, dann hat meine ganze Konstruktion eines räumlichen Sternbildes keinen Sinn mehr, da sie keine perspektivische Rekonstruktion der wirklichen Verhältnisse mehr zu sein beanspruchen kann.“ Stehen wir aber vor der Auswahl, fährt Hartman fort, entweder zu behaupten: Wir werden von der Natur nur geprellt und zum besten gehalten, wenn wir vermeinen, die räumliche Ordnung derselben zu erkennen, oder umgekehrt anzunehmen, die Sache verhält sich wirklich so und nicht anders, so dürfen wir keinen Augenblick zögern, der letzteren Annahme den Vorzug zu geben und wenn auch nicht Apodiktizität, so doch den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben.

Noch einen letzten Einwand kann man gegen die objektive Realität des Raumes erheben. Es ist allgemein naturwissenschaftlich ausgemacht, sagt man, dass die Dinge an sich weder süss noch rot sind, dass also ihnen in der transcendenten Welt nichts entspricht. Und doch fügen wir uns in das Unvermeidliche und klagen gar nicht über die uns von der Natur aufgezwungene Illusion; warum sollen wir denn beim Raum anders verfahren und einen objektiv-realen Raum annehmen, um nur nicht über die notwendige psychologische Illusion in Verzweiflung zu geraten. Aber richtig betrachtet, sieht man sofort ein, wie haltlos der Einwand ist. Bei den sekundären Qualitäten hat das wissenschaftliche Denken nicht nur die Vorstellung der betreffenden Qualität, sondern auch eine Vorstellung von der ursächlichen Beschaffenheit der affizierenden Dinge an sich, nämlich das Bewusstsein der geforderten Anzahl von Schwingungen, die zur Hervorrufung der Empfindung *rot* benötigt werden. Folglich bleiben wir in keiner Illusion befangen, denn wir wissen ja, wie die Empfindung zustande kommt, d. h. was in der sie verursachenden Welt vorgeht. Anders aber verhält es sich mit den Anschauungs- und Vorstellungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit; spricht man dieselben den Dingen an sich ab, so bleibt die Erscheinungswelt unerklärbar, denn wir vermögen nicht einzusehen, warum wir gewisse Empfindungen räumlich anschauen müssen. Ja, selbst die

Digitized by Google

Erklärung der sekundären Qualitäten wird zu nichts, denn ohne Raum gibt es keine Schwingungen von Aetherwellen. Demnach hätten wir beim Raum das Recht, uns über Prellerei der Natur und psychologische Täuschung zu beklagen, falls ihm nicht ein Analogon in der transcendenten Welt entsprechen soll. Wir sehen uns infolgedessen zu der Annahme gedrängt, dass das transcendente Beziehungssystem ein System von einer dreifachen Mannigfaltigkeit ist.

Wir behaupten demnach, gestützt auf das Ausgeführte, dass den Anschauungsformen in der subjektiv-idealen Sphäre solche in der objektiv-realen entsprechen, oder mit andern Worten, dass die Dinge an sich zeitlich und räumlich geordnet sind. Wir sind mit unserer Untersuchung über Hartmanns Stellung zum Zeit- und Raumproblem fertig. Wollen wir in ganz kurzen Umrissen Hartmanns Ideengänge über Zeit und Raum zeichnen: Er bestritt zunächst Kants Annahme „einer aprioristischen Erkenntnis des a priori", aber ohne das a priori als solches zu leugnen, sondern er acceptiert es vielmehr unter dem Namen „Vorbewusste synthetische Funktion". Ferner bekämpft Hartmann den Kantschen Schluss von der Apriorität des Raumes auf die Phänomenalität desselben, die Kantschen Argumente für die Apriorität des Raumes, die er einer unerbittlichen, zersetzenden Kritik unterzieht, und ist derselbe zu dem Resultat gelangt, dass die Argumente ganz misslungen sind. Endlich führt Hartmann gegen Kant, nachdem er die direkten Beweise desselben für die Apriorität und Phänomenalität des Raumes aus dem Felde geschlagen hat, seine Beweise von der Anwendbarkeit von Zeit und Raum als Formen der Dinge an sich ins Treffen. Hiermit ist nun die Darstellung des Verhaltens Hartmanns zu dem Zeit- und Raumproblem geschlossen.

5. Die Verteidigung der transcendentalen Aesthetik durch Erhardt.

Wir treten jetzt ein in die Behandlung der zweiten Theorie, die sich dadurch von der ersten unterscheidet, dass sie ihr Verhältnis zu Kant so ausdrückt, dass sie demselben in der transcendentalen Aesthetik ganz beistimmt und nur die Analytik bekämpft. Der Vertreter dieser Ansicht (Erhardt) sucht in längeren Ausführungen, S. 92, 99, 163, 164 [1], die Anschauung zu begründen, dass die Zeit-

[1] Im Anschlusse an Hartmanns Buch «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie».

Digitized by Google

und Raumvorstellung unmöglich von aussen gewonnen sein könne, sondern vom Innern des Subjektes stammen muss. Denn weder kann die Seele aus sich heraus und die Dinge umfassen, noch können die Dinge in die Seele hineinspazieren; sie müssen also Erzeugnisse der Seele sein, aus ihrem Selbst produziert ab interiori. Diese Behauptung, sagt Erhardt, stimmt überein mit der Kants von der Apriorität von Zeit und Raum als Formen der Anschauung, denn Apriorität im weiteren Sinne bedeutet nichts mehr als von der Seele erzeugt und nicht von äusseren Objekten abgezogen. Zu dieser Annahme einer Produktion der Anschauungsformen durch die Seele gesellt sich auch die, dass dieselben der Erfahrung vorausgehen und sie erst ermöglichen, und das heisst man das a priori im engeren Sinne. Dieses a priori im engeren Sinne ist das eigentlich Originelle von Kant, worin er vollständig recht hat. Den Bewusstseinsprozess hat man sich so zu denken: Die Dinge an sich affizieren die Seele, worauf die Seele Empfindungen auslöst und sie in die bereitliegenden Formen ordnet. Diese Formen haben im Gegensatze zu den Empfindungen keinen transcendenten Ursprung, sind also nur subjektiv. Die Kantschen Argumente, fährt er weiter fort, sind unüberwindlich; es gelang Hartmann so wenig wie Herbart u. a., die Argumente zu erschüttern. Erhardt unterzieht zu diesem Zwecke die Einwände Hartmanns einer Kritik und kommt zu dem Resultat, dass sie alle unhaltbar sind.

Wollen wir uns nun diese Kritik ansehen. Hartmann, sagt Erhardt, macht Kant den Vorwurf, er habe durch seine Annahme, der Raum ist als bewusste Vorstellung vor jeder Erfahrung im Bewusstsein vorhanden, die unbewusst synthetische Funktion mit der bewussten, logisch abstrahierten Form verwechselt. Dieser Vorwurf trifft aber nicht Kant. Kant wollte im ersten Argumente durchaus nicht behaupten, dass die Raumvorstellung vor aller Erfahrung im Bewusstsein existiert; er wollte bloss den Nachweis liefern, dass sie nicht von den Objekten abstrahiert ist, d. h. dass die Raumvorstellung nicht dadurch im Bewusstsein vorhanden ist, weil sie in der Aussenwelt existiert, sondern umgekehrt, dass sie in der Aussenwelt vorhanden ist, weil sie im Bewusstsein existiert. Kant wollte also gewissermassen gegen den naiven Realismus die Psychophysik, welche bewiesen hat, dass die Empfindungen Erzeugnisse des Subjektes sind, ins Feld führen. Und wenn Hartmann daran erinnert, dass Kant von der modernen Psychophysik noch keine Ahnung hatte, so

Digitized by Google

antwortet Erhardt darauf, dass man einem Kant, wie allen modernen Philosophen und Physiologen, so viel Weisheit zutrauen darf, um zu wissen, dass das Wahrgenommene nicht das draussen Existierende sein kann.

Nicht besser bestellt, sagt Erhardt, ist es um die Hartmannschen Einwände gegen das zweite Kantsche Argument, in dem von der Nichthinwegdenkbarkeit der Raumvorstellung und der Hinwegdenkbarkeit des Materials derselben die Apriorität des Raumes bewiesen wird. Wenn Hartmann darauf hinweist, dass eine leere Raumvorstellung ohne jeden positiven Inhalt unmöglich ist, so ist dagegen zu erwidern, dass auch Kant selbst nicht an die Möglichkeit einer leeren Raumvorstellung dachte, sondern nur an die Konstanz der Form gegenüber dem Stoff, d. h. dass der Inhalt variabel ist, während die Form dieses Inhaltes immer dieselbe Dreidimensionale bleibt. Also nur auf die Stetigkeit der Form gegenüber dem Material begründete hier Kant seine Lehre von der Apriorität des Raumes. „Ja," heisst es in der Metaphysik. S. 177, „der ins Unendliche sich erstreckende Gesamtraum werde nicht die geringste Veränderung erleiden, wenn alle ihn jetzt erfüllende Körper plötzlich verschwinden und durch eine neue Welt der Dinge an sich ersetzt würden."

Auch die Einwände gegen den dritten Beweis, in dem Kant die Begrifflichkeit des Raumes durch den Hinweis auf seine Anschaubarkeit bestritt, sucht Erhardt zu widerlegen. Hartmann erhob nämlich gegen dieses Argument unter anderen Einwänden folgende zwei: a) Der Begriff selbst ist auch Anschauung, weil ein Begriff ohne jeden positiven Inhalt nicht vorstellbar ist; b) die Einzigkeit des Raumes steht mit der subjektiv-idealistischen Anschauung Kants in Widerspruch, denn nach dieser Anschauung existieren so viele Räume, als es Subjekte gibt. Erhardt erwidert darauf folgendermassen: Er geht des Näheren ein auf die Bedeutung des Begriffes und sucht die gewaltige Differenz zwischen Anschauung und demselben klarzulegen. Der Begriff, sagt er, wird gewonnen, indem man von dem einer Mehrheit von Individuen zukommenden Merkmalen abstrahiert und nur das ihnen allen gemeinsame Merkmal beibehält. Dieses Gemeinsame ist als solches, ohne dass man sich etwas von dem Individuellen hinzudenkt, nicht anschaulich. Glaubt jemand einen allgemeinen Begriff anschauen zu können, so muss er unbedingt einen Teil des allgemeinen Begriffes im Sinne haben; das Allgemeine oder der Begriff ist nur ein Denkgebilde. Wie ganz anders verhält sich die Sache

Digitized by Google

mit dem Raum, derselbe ist „in allen seinen Teilen anschaulich“, Metaphysik, S. 189, d. h. in seiner Totalität, demnach kann er kein Begriff sein. Gegen den zweiten von ihm berücksichtigten Einwand Hartmanns macht er geltend, dass es Kant nicht darauf ankommt, zu beweisen, dass es nur ein einmaliges Vorhandensein des Gesamtraumes im Bewusstsein gibt, sondern darauf, dass die einzelnen Räume Teile, Einschränkungen des einen Gesamtraumes sind. „Ob aber der Gesamtraum selbst für alle Individuen der gleiche Gegenstand oder vielmehr in so viel einzelnen Exemplaren vorhanden ist, als es vorstellende Subjekte gibt, ist vollkommen gleichgiltig.“ [1] Und soll es so viele Gesamträume geben als einzelne Subjekte, so sind alle einzelnen Gesamträume nur Teile und Einschränkungen dieses einen subjektiven Gesamtraumes. Das Kantsche Argument bleibt also unangetastet.

Nicht minder energisch versucht Erhardt die Angriffe Hartmanns gegen das vierte Kantsche Argument zurückzuweisen. Die Angriffe zerfallen in zwei Teile: Erstens enthalten sie einen Protest gegen die Ansicht von dem Gegebensein einer unendlichen Grösse im Bewusstsein, welche Ansicht einen Widerspruch in sich schliesst, da alles Gegebene eo ipso endlich ist; zweitens erbringen die Angriffe an der Hand der Mathematik den Beweis, dass ein Begriff der Möglichkeit nach unendliche Vorstellungen in sich enthalten kann und ziehen weiter aus dieser Annahme den Schluss, dass der Raum Begriff ist. Gegen diese Angriffe erwidert Erhardt folgendes: Er weist zur Widerlegung des ersten Angriffes auf die Antinomien hin, wovon zu ersehen ist, wie tief Kant von der Ueberzeugung durchdrungen war, dass die Vorstellung ein Unendliches niemals fassen kann. Es ist also ersichtlich, meint Erhardt, dass Kant von Hartmann darüber keine Belehrung braucht; was er mit dem Gegebensein einer unendlichen Grösse im Bewusstsein sagen wollte, ist nur so zu verstehen, dass wir „im Fortgange der Entwicklung der Raumvorstellung auf keine Grenze stossen können“. „Nur“, heisst es in Metaphysik, S. 198, „als eine ihm neue Wahrheit würde er (Kant) ihn nicht betrachten können und die ihm zugedachte Belehrung ablehnen müssen“. Dem zweiten Angriff sucht Erhardt dadurch zu begegnen, dass er zwar Hartmann zugibt, dass es sich bei der Zahl so verhält, aber gerade davon, weil es sich bei der Zahl so verhält wie beim Raum, zieht er den Schluss, dass Zahl und Raum etwas ganz anderer Art sind als die Allgemein-

[1] Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 195.

Digitized by Google

begriffe, denn bei ihnen ist das Generelle in dem Einzelnen vollständig enthalten, was von Zahl und Raum nicht ausgesagt werden kann. Denn man kann nicht sagen, jede einzelne Zahl enthält in sich die unendliche Reihe, jeder einzelne Raum enthält in sich den unendlichen Gesamtraum, also sind sie von besonderer Art, d. h. Anschauung und nicht Begriff. Hiermit erledigt Erhardt auch die Kritik gegen das vierte Argument in einem Kant durchaus recht gebenden und beistimmenden Sinne.

Auch den letzten und indirekten Beweis Kants sucht Erhardt mit aller Hartnäckigkeit zu verteidigen. Kant hat nämlich aus der Apodiktizität der Geometrie die Apriorität des Raumes bewiesen, worauf Hartmann den Vorwurf erhob, er (Kant) habe die angewandte Mathematik mit der reinen vertauscht, denn die Notwendigkeit, sich das formallogische Verhältnis der Dinge so denken zu müssen, schliesst an sich nicht aus, dass das Material sich nach diesem subjektiven Zwange richten muss. Erhardt sucht diesen Einwurf durch folgende Erwägung zu widerlegen: Die Trennung in Bezug der Apodiktizität zwischen reiner und angewandter Mathematik ist nicht statthaft, denn wenn es auch wahr ist, dass die Axiome Urteile sind, so ist doch nicht minder wahr, dass diese Urteile aus sich keinen Inhalt erzeugen können, dass sie an sich eine leere Form sind, die auf die Erfüllung mit Inhalt warten und dass sie erst dann Sinn haben, wenn sie mit einem Inhalt gefüllt eine Einheit bilden. Diese Darlegung also, sagt Erhardt, liefert den Beweis, dass wir ohne das durch die Anschauung gelieferte Material zu keiner formallogischen Bestimmung der Objekte gekommen wären. Metaphysik, S. 214, heisst es wörtlich: „Nur für die Anschauung hat der Begriff der geraden Linie überhaupt einen Sinn, und nur die Anschauung gibt uns die Gewissheit, dass jede andere Linie zwischen zweien Punkten länger als die gerade ist.“ Folglich, schliesst Erhardt weiter, ist die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ nur dadurch zu lösen, dass man sagt: Die Urteile sind möglich, weil auch ihr Material a priori gegeben ist. Hiermit ist die Stellungnahme Erhardts zur Frage der Apriorität des Raumes klargelegt.

Wir kommen nun zu der Untersuchung des Verhaltens Erhardts zu der Phänomenalität oder Idealität des Raumes. Wie bei der Apriorität, so stellt sich auch hier Erhardt an die Seite Kants gegen Trendelenburg und Hartmann und erklärt den Schluss von der Apriorität auf die Phänomenalität des Raumes für berechtigt. Denn, sagt

Digitized by Google

er, wenn der Raum nicht ein von den Objekten abstrahierter Begriff sein kann, weil Aeusseres von der Seele nicht wahrgenommen wird und er von der Seele erzeugt, also subjektiv und a priori ist; was soll uns denn zwingen können, diesem subjektiven Raum auch reale Geltung zuzuschreiben? Also hat Kant mit dem Schluss von der Apriorität auf die Subjektivität des Raumes vollkommen recht. Denn heisst es,[1] „wenn man einmal den subjektiven Ursprung des Raumes zugibt, so heisst es gar nichts anderes, als den äusseren Raum unserer Wahrnehmung in allen seinen Teilen für subjektiv erklären.“

Wenn Hartmann zur Begründung der objektiven Realität des Raumes darauf hinweist, dass der Instinkt trotz aller erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen daran festhält, dass die Dinge räumlich sind und dass dieses Festhalten des Instinktes an die Räumlichkeit derselben eine Prellerei und Zumnarrenhalten ersten Ranges vonseiten der Natur wäre, wenn es sich auch in Wirklichkeit nicht so verhält, dass die Dinge an sich die Prototypen der Vorstellungen wären, so bemerkt Erhardt dagegen, der Instinkt hält trotz aller kritischer Erklärungen auch daran fest, dass die Vorstellungen die Dinge an sich sind, und wenn der erkenntnistheoretisch ausgebildete Verstand sich damit abzufinden weiss, dass er in Bezug des Wahrnehmungsprozesses schon einmal der Gefoppte ist, so ist nicht einzusehen, warum wir, um nur nicht der Natur Prellerei und Fopperei zuschreiben zu müssen, den Dingen an sich Räumlichkeit beilegen sollen. „Muss er dies,“ heisst es vom Instinkt,[2] „einmal preisgeben, so dürfte es ihm sehr gleichgiltig sein, ob jenseits der Erfahrung eine räumliche oder unräumliche Welt liegt.“ Den weiteren Beweisen Hartmanns für die transcendente Realität des Raumes, die sich darauf stützen, dass bei der Annahme der Raumlosigkeit der Dinge an sich die Geometrie und die Naturwissenschaft aufhören würden, wirkliche und wertvolle Wissenschaften zu sein, weil in diesem Falle beide uns nur eine schnurrige Einrichtung unseres Verstandes zeigen würden, tritt Erhardt mit folgenden Widerlegungen entgegen: erstens mit dem Hinweis, dass wir es nur mit Vorstellungen zu tun haben und an die Dinge niemals herankommen, folglich, sagt er, sind für uns die Verhältnisse und Gesetze dieser Erscheinungen, die unsere Wirklichkeit ausmachen, von höchst praktischer Bedeutung, wenn sich in ihnen auch nichts von den transcendenten Beziehungen der

[1] Metaphysik, S. 294.

[2] Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 302.

Digitized by Google

Dinge kund tun sollen; zweitens, meint Erhardt, hat man es gar nicht nötig, dem transcendentalen Realismus das Zugeständnis zu machen, dass die Folgerung des transcendentalen Idealismus die ist, dass wir es nur mit der Einrichtung unseres Verstandes zu tun haben, ohne an die wahren Gesetze des Seins heranzukommen, denn wenn auch die geometrischen Gesetze und die Bewegungen nicht Abbilder der Beziehung der Dinge an sich sind, so sind sie doch Folgen eines gewissen transcendenten Beziehungssystems, das ihnen in der Welt der Dinge an sich entspricht. „Indem wir nun die äusseren Gegenstände der geometrischen Messung unterwerfen, lernen wir freilich nicht diejenigen Verhältnisse kennen, die ihnen als Dinge an sich zukommen, aber doch immer den vollkommen gesetzmässigen Ausdruck ihrer absolut realen Eigenschaften unter den Bedingungen unserer Anschauung.“[1] Und an einer anderen Stelle weiter: „Wenn Hartmann ferner dem Analogon des Raumes Dimensionen, und zwar drei, zuschreibt, so sind auch wir natürlich davon überzeugt, dass demjenigen, was wir beim Raum Dimension nennen, in der objektiven Welt irgend etwas entsprechen muss.“[2] Bei diesem Stand der Dinge, sagt Erhardt, dass die indirekten Beweise für die Räumlichkeit der Dinge an sich als nicht stichhaltig sich erwiesen haben und der Wahrnehmungsraum allseitig als ein subjektives Produkt anerkannt wird, ist mit höchster Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der Raum nur subjektiv-ideal ist.

Haben wir nun gesehen, dass Erhardt sich bei dem Raum zu Kant schlägt, so tut er es auch bei der Zeit. Wir werden es nicht nötig haben, alles von ihm zu diesem Behufe Vorgebrachte zu erörtern, da Erhardt selbst gesteht,[3] dass seine Argumente für die Zeit nur eine Reproduktion derjenigen des Raumes sind. Es wird eine allgemeine Notiznahme genügen. Die Zeitvorstellung, sagt Erhardt, kann keine Abstraktion von äusseren Gegenständen sein, denn Aeusseres kann von der Seele nicht wahrgenommen werden. Sie kann aber auch keine innere Abstraktion sein, d. h. aus inneren seelischen Vorgängen abstrahiert sein, wie die sogenannten psychologischen Theorien wollen,[4] denn alle diese Abstraktionen setzen schon die Zeitvorstellung voraus; dieselben können also nur zur Entwicklung

[1] Metaphysik, S. 337.
[2] Ibid., S. 352.
[3] Ibid., cf. S. 369 und 400.
[4] Vgl. Metaphysik, S. 383—388.

Digitized by Google

der Zeitvorstellung beitragen, nicht aber die Ursachen der Entstehung sein. Die Zeitvorstellung muss demnach so wie die des Raumes der Erfahrung vorausgehen und ein dieselbe bildender Faktor sein, das heisst: die Zeitvorstellung ist a priori, und dadurch ist sie auch subjektiv-ideal.

Wenn man, sagt Erhardt, gegen die Phänomenalität der Zeit geltend macht, dass wir uns ohne dieselbe kein Geschehen und Verändern, überhaupt keine Wirkung vorstellen können, so ist zu erwidern: Allerdings, wir in unserer Konstitution können uns kein unzeitliches Geschehen und Verändern vorstellen, aber sie schliesst in sich noch nicht die Notwendigkeit, dass überhaupt ein zeitloses Geschehen und Verändern unmöglich ist, dass also, mit anderen Worten zu sagen, das Geschehen an sich der Zeit bedarf. Demnach können wir, schliesst Erhardt, mit gutem Rechte annehmen, dass es in der Welt der Dinge an sich ein unzeitliches Geschehen und Verändern gibt. „Wie freilich," heisst es,[1] „der Verlauf eines zeitlosen Geschehens gedacht werden müsse, können wir nicht mehr angeben, da wir eben vermöge der ursprünglichen Organisation unseres Vorstellungsvermögens an die zeitliche Auffassung alles Seins und Geschehens gebunden sind.

Mit der gegenwärtigen Darstellung ist das Verhalten Erhardts zur transcendentalen Aesthetik klargelegt worden, dessen Untersuchung unserseits wir uns für später vorbehalten haben.

---

6. Die teilweise Bekämpfung der transcendentalen Aesthetik durch Busse.

Wir werden nun programmgemäss zur Erörterung der dritten Theorie oder des Verhaltens Bussens zur transcendentalen Aesthetik von Kant übergehen. Busse erklärt sich, in Bezug des Raumes vollkommen mit Kant einverstanden zu sein, ohne auf eine nähere Begründung einzugehen. Demnach werden auch wir uns mit dieser Frage nicht weiter beschäftigen können und werden uns mit einem allgemeinen Registrieren, dass Busse den Raum gleich mit Kant für subjektiv-ideal hält, begnügen müssen. Auch bezüglich der Zeit fasst Busse seine Behauptung sehr konzis, weshalb er uns auch hier nicht

[1] Metaphysik u. s. w., S. 418.

Digitized by Google

viel zu schaffen geben wird. Erklärt sich Busse bezüglich des Raumes für Kant, so opponiert er ihm bei der Zeit.

Die Zeit, sagt Busse, muss real sein, denn wenn man die Zeit sogar für subjektiv hält, so muss sie doch von einem Subjekte gesetzt sein, d. h. die Psyche muss sich, um die Zeitvorstellungen erzeugen zu können, funktionierend verhalten, eine Funktion aber vermögen wir uns unzeitlich nicht vorzustellen. Es kann dem subjektiven Idealismus damit nicht genützt werden, dass er darauf hinweist, dass die Vorstellung einer Zeitstrecke doch eine gleichzeitige Auffassung der Zeitteile ist, d. h. dass die Vorstellung der Aufeinanderfolge der Vorstellungen selbst keine Aufeinanderfolge ist, sondern sich in einem momentanen Akte abspielt, da nur darin, dass man verschiedene Zeitteile gleichzeitig vorstellen kann, der Vorteil liegt, dass man eine Vergleichung und Unterscheidung der verschiedenen Zeitteile unternehmen kann. Das, sagt Busse, ist ganz richtig, aber ebenso richtig doch auch, „dass diese simultane Apprehension die Momente, die sie in der Zeitstrecke vorstellt, mag sie auch mit gewissen Temporalzeichen des Vorher und Nachher versehen sein, nicht als successive, sondern als koexistierende gleichzeitig vorstellt.“[1] Mit verständlicheren Worten heisst es: „Das Bewusstwerden des zeitlichen Verlaufes erfordert, dass es dem Bewusstsein möglich wird, die vorgestellte Reihe der Zeitteile durchwandern zu können, welches Durchwandern ein psychisches Geschehen ist, das von uns nur zeitlich gedacht werden kann und muss.

Ferner macht Busse im Anschluss an Lotze gegen Kant geltend, dass mit der Annahme des subjektiven Idealismus alle kausale Welterklärung aufhört und die Begriffe, Entwicklung, Fortschritte, Zweck und Freiheit zu machtlosen Schatten herabsinken müssen. Endlich, fährt Busse fort, hat Kant mit seinem Hinwegdenkenkönnen der Vorstellungen aus der Zeit sehr unrecht. Man denke sich einmal ein Verschwinden alles Inhaltes aus der Zeit und das Wiedererfüllen mit demselben, und versuche es dann, die Pausezeit zu bestimmen. Eine Minute? Eine Stunde? Ein Tag? Tausend Jahre? Eine Million Jahre? Jede Antwort ist richtig und falsch, denn da der Wechsel der Erscheinungen, aus dem wir die Zeitdauer zu bestimmen pflegten, nicht vorhanden ist, so hört die Bestimmung auf. Eine Zeit aber, die sich nicht bestimmen lässt, ist keine Zeit, daher ist die Pausezeit keine Zeit, also ist eine leere Zeit unmöglich. Aus all dem

[1] Philosophie und Erkenntnistheorie, S. 80.

Digitized by Google

Angeführten ergibt sich die objektive Realität der Zeit, und wir haben in der Erforschung des Seins das gute Recht, wenn auch nicht die Begriffe und Zustände der räumlichen Anschauung, aber doch die der zeitlichen mit Nutzen zu verwenden.

---

7. Kritische Vergleichung der drei Theorien und Resultat.

Mit der Darlegung der Busseschen Ansicht über die transcendentale Aesthetik ist die von uns sogenannte „Dritte Theorie" erschöpft. Dieselbe besteht, wie wir gesehen, darin, dass man Kant in Bezug auf den Raum recht gibt, ihm aber seine Behauptung über die Zeit streitig macht und darauf die Ansicht stützt, dass die Kategorien auf die Dinge an sich anwendbar sind, d. h. dass dieselben erkenn- und bestimmbar sind.

Diese drei Theorien waren aber nur formaler Natur, sozusagen Methoden der Auseinandersetzung mit dem Kantianismus, wenn man einerseits mit ihm in gewissen Beziehungen steht, anderseits aber über die von diesem festgesetzten Grenzen, welche nicht übertreten werden dürfen, hinausgehen will. Welche Theorie in Wirklichkeit die auch inhaltlich richtige sei, wissen wir noch nicht. Eine jede von den Dreien erhebt den Anspruch, die richtige zu sein. Unsere Aufgabe wird es nun sein, nachdem wir ihr gemeinsames Ziel kennen, und da wir auch ihre gegenseitigen Gründe angehört haben, unsere Meinung darüber zu äussern. Bevor wir aber zur Beurteilung des Hauptproblems übergehen, wird es geraten sein, unsere Ansicht über die Kontroverse zwischen Hartmann und Erhardt in Bezug der transcendentalen Aesthetik zum Ausdrucke zu bringen. Auf Hartmanns Einwurf gegen Kants ersten Beweis, derselbe habe die unbewusst-synthetische Funktion mit der bewusst-logisch abstrahierten konfundiert, antwortet Erhardt: Kant wollte mit seinem ersten Beweis nur die naiv-realistische Anschauung vernichten, welche vermeint, den Ursprung der Raumvorstellung von einer Abstraktion aus den Verhältnissen ableiten zu können, und damit hat ja Kant vollkommen recht, wie die Physiologie seine Vermutungen in glänzendster Weise bestätigt hat. Auch wir können nicht anders, als Kant in dieser Beziehung Recht zu geben, wenn es nur wahr wäre, dass er im ersten Beweis die Bekämpfung des naiven Realismus vor Augen hatte. Tatsächlich ist es nicht so. Kant wusste zwar ja die zu seiner Zeit schon

Digitized by Google

ziemlich alte Wahrheit, dass die Empfindung subjektiv ist. Aber hier im ersten Argument ist das nicht gemeint und konnte nicht gemeint sein, denn wenn die Subjektivität der Empfindung für die Apriorität massgebend wäre, d. h. wenn Kant in seinem ersten Beweise nur die hausbackene Weisheit von der Subjektivität der Empfindung vortischen wollte, so hätte er es nicht nötig gehabt, das Raumproblem als solches abgesondert von dem Material zu behandeln; er (Kant) hätte es vielmehr zusammen mit demselben behandeln müssen. Wenn dies der Sinn des ersten Beweises sein soll, so würden sich Konsequenzen von folgenschwerer Tragweite ergeben, denn wie kann der nichtempirische Ursprung der Raumvorstellung aus ihrer Subjektivität nachgewiesen werden, d. h. wie kann sie eine Vorstellung a priori sein, wenn dasselbe Material, das auch subjektiven Ursprungs ist, auf empiristischem Wege gewonnen wird? Womit soll Kant dann das engere a priori nach Erhardt, d. h. das frühere bewusste oder unbewusste Vorhandensein einer synthetischen Funktion, wie er sie im ersten Beweis[1] doch fordert, begründen können? Würde der natürliche Verstand nicht umgekehrt eine Analogie zwischen Form und Inhalt machen und sagen, wie das Material von aussen gegeben und die Empfindung veranlasst, ebenso wird auch die Form gegeben und ist also auch empirisch so gut wie der Inhalt. Mit welchem Rechte würde Kant ein Stück von der empirisch gegebenen subjektiven Empfindung herausreissen können und sie als vorhergehende Form der Empfindung bezeichnen?

Wir kommen also zu einem Resultat, das nach beiden Seiten widerspricht. Es widerspricht Hartmann in seiner Behauptung, als ob Kant von der seit Descart bekannten Weisheit „der Subjektivität der Empfindung" gar nichts wusste. Es widerspricht aber auch Erhardt, dass Kant mit seinem ersten Beweis eben diese banale Weisheit zum Ausdrucke bringen wollte. Unserer Ansicht nach will Kant im ersten Beweis, gestützt auf seine fundamentale Voraussetzung von der logischen Trennung von Inhalt und Form,[2] den Beweis liefern,

[1] In demselben heisst es von der Raumvorstellung folgendermassen: « sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich ».

[2] Wie er die Sache in der Einteilung zur Kritik der reinen Vernunft, S. 49, Ausg. Kehrbach, klarlegt: « In der Erscheinung nenne ich das, was mit der Empfindung korrespondiert, die Materie desselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. »

Digitized by Google

dass die Form der raumlosen Qualitäten nicht wie dieselben aus der Erfahrung stammt, d. h. nicht erst mit der Wahrnehmung gegeben wird, sondern vor derselben „im Gemüte a priori bereit liegen muss". Denn die Empfindungen werden a) auf ein „ausser mir" bezogen, d. h. auf ein von meinem Ich unabhängigen Etwas; b) sind diese hinausprojizierten Empfindungen voneinander nicht bloss qualitativ, sondern auch örtlich verschieden. Unsere Meinung geht also dahin, dass Kant mit dem ersten Beweis das Vorherexistieren der Form vor dem Stoff, nicht die Subjektivität der Empfindung dartun will.

Befinden wir uns demnach in dieser Beziehung in Uebereinstimmung mit Hartmann, so müssen wir in der Kritik des ersten Kantschen Raumargumentes von ihm abweichen, resp. dieselbe weiter ausbauen. Hartmann wirft nämlich Kant vor, er habe durch seine Behauptung, die Raumvorstellung kann nicht gegeben sein, die logisch abstrahierte Form mit der realen synthetischen Funktion verwechselt, weil nur letztere früher existiert, aber nicht im Bewusstsein, sondern als unbewusste Vorstellung. Er stimmt also Kant in fast allen seinen Voraussetzungen und Konklusionen bei, mit der einzigen Ausnahme, dass die realiter vor dem Stoff existierende Form nicht im Bewusstsein gegenwärtig sein kann, weil diese Form erst das Bewusstsein bildet. Wenn wir aber selbständig den Beweis analysieren, so finden wir Voraussetzungen und Schlüsse, die nicht so leicht in Kauf zu nehmen sind. Beginnen wir mit der Analyse des Beweises: Zuerst begegnen wir der ersten fundamentalen Voraussetzung von Kant, der Trennung der Form vom Stoff der Empfindung. Diese Uebertragung der begrifflichen Trennung von Form und Stoff in eine Reale ist zwar eine Voraussetzung schwerwiegender Natur, aber eine Voraussetzung von der Art, dass man sie vertragen kann, denn weil uns in der Vorstellung als solcher wirklich eine Verschiedenheit begegnet, so haben wir das Recht, diese Verschiedenheit in eine Reale zu verwandeln. Nicht aber so leicht hinzunehmen ist eine andere Voraussetzung Kants, die den Nerv des ersten Kantschen Raumargumentes bildet, nämlich die, dass die real getrennten Faktoren der Empfindung einen verschiedenen Ursprung haben müssen, resp. dass die Form nicht mit der Empfindung gegeben werden kann. Oder, wie Kant es wörtlich formuliert,[1] „da das worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewissen Formen gestellt werden können, nicht selbst

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 49.

Digitized by Google

wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen," welche Formulierung identisch ist mit dem Grundbeweis der These des ersten Kantschen Argumentes, indem es heisst, dass, um die qualitativen Empfindungen auf ein Ausser mir und ein Neben- und Aussereinander beziehen zu können, die Raumvorstellung, d. h. das ordnende Prinzip der Empfindung, zugrunde liegen muss.

Diese zweite Voraussetzung ist schon aus dem Grunde schwer zu teilen, weil wir nicht den Grund einsehen können, warum das Objekt nicht die Kraft haben soll, vermittelst seiner Einwirkung auf uns in uns jene formalen Empfindungen hervorzurufen, so gut wie es die Kraft besitzt, in uns qualitative Empfindungen hervorzurufen. Und ebenso, wenn das Vermögen der Sinnlichkeit imstande ist, infolge jener Einwirkungen uns qualitative Empfindungen zu verschaffen, warum soll ihm versagt bleiben, infolge derselben Ursachen für uns quantitative formale Eindrücke produzieren zu können. Mit der Annahme dieser Theorie aber muss die Identifikation der Form mit dem subjektiven Element in der Vorstellung wegfallen. Aber wenn wir auch Kant das Zugeständnis machen sollen, dass das Subjekt die Ordnung des Materials aus sich selbst erzeugt, so ist noch immer das, worauf es Kant hier in diesem Beweise ankommt, nämlich der Nachweis der früheren bewussten oder unbewussten Existenz der Form, nicht erbracht, weil doch die Möglichkeit vorhanden ist, dass das Subjekt die Form gleichzeitig mit dem Empfang des Materials produziert. Hiermit wäre aber der empirische Ursprung der Raumvorstellung durch nichts beeinträchtigt, denn dieselbe kann doch so gut von der Erfahrung abgezogen sein wie die Empfindung.

Es darf also nach dem Gesagten von einer Priorität der Form vor dem Stoff in gar keinem Sinne die Rede sein. Hiermit sind die Erörterungen über den ersten Kantschen Beweis geschlossen. Dieselben haben folgende Resultate zu Tage gefördert: a) Wir haben uns in der Beurteilung des Argumentes für Hartmann gegen Erhardt entschieden, d. h. wir haben nachgewiesen, dass der erste Beweis unmöglich zugunsten der Subjektivität der Empfindung geführt sein kann; b) wir haben uns auch gegen Hartmann erklärt, welcher die Kantsche Voraussetzung teilte, dass das ordnende Prinzip nicht in der Empfindung selbst liegen kann und dafür die subjektiv-synthetische Funktion einführte, und haben dargetan, dass das Formale uns

Digitized by Google

durch die Empfindung gegeben wird, so gut wie das Materiale. Unser Standpunkt ist mit einem Worte zu sagen dieser: Interpretatorisch stimmen wir überein mit Hartmann gegen Erhardt, sachlich aber gegen Hartmann mit Stumpf.[1]

[1] Vgl. seine Schrift «Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.» 1873. S. 11, 20, 107, 133, 272, 277.

Da wir hier auf dieses spezielle Thema weiter nicht eingehen können, so lassen wir zum Zwecke besserer Orientierung einige Stellen aus dem angeführten Werke folgen, in denen der von uns acceptierte Standpunkt am klarsten und präzisesten zum Ausdruck kommt.

S. 214. Die Antwort auf die vorgelegte Frage: «Wie verhalten sich Raum und Qualität in der Vorstellung zu einander?» ist also: Sie sind Teilinhalte, d. h. sie können ihrer Natur nach nicht getrennt voneinander in der Vorstellung existieren, nicht getrennt vorgestellt werden. Daraus folgt nun unmittelbar, oder ist damit schon gesagt, dass der Raum ebenso ursprünglich und direkt wahrgenommen wird wie die Qualität, da sie eben einen untrennbaren Inhalt bilden. Nicht bloss jetzt werden beide Inhalte immer zusammen wahrgenommen und vorgestellt, sondern in den ersten Augenblicken des Bewusstseins ist mit dem einen der andere schon da, und dies wiederum nicht bloss faktisch durch irgend einen Mechanismus, sondern logisch notwendig, ähnlich wie die Qualität auch nicht ohne irgend eine Intensität vorgestellt wird. — Hier galt es aber vielmehr, festzustellen, dass irgend ein Raum sofort mit und in der Qualitätsvorstellung gegeben ist; ibid. S. 272—273: Es gibt einen Gesichtsraum, d. h. einen besondern Sinnesinhalt, der ebenso wie die Farbenqualität infolge des optischen Nervenprozesses direkt empfunden wird, und der alle Merkmale an sich trägt, welche wir dem Raum zuschreiben. Dieser Inhalt ist also weder nur eine Kombination von Farbenqualitäten unter sich, noch mit Qualitäten anderer Sinne, z. B. des Muskelsinnes, noch etwa durch spontane Produktion der Seele (auf gegebene Anlässe hin) zu Farbenqualitäten hinzugefügt. — Seite 73: Raum und Farbenqualität sind Teilinhalte, d. h. sie verhalten sich nicht wie Farben und Töne zueinander, die ihrer Natur nach getrennt vorgestellt werden können, sondern werden naturnotwendig in- und miteinander erfasst, wie auch Qualität und Intensität. Jeder Gesichtsinhalt ist seiner Natur nach räumlich bestimmt, wie er qualitativ, intensiv und zeitlich bestimmt ist. Von diesen Bestimmungen ist keine mehr und keine weniger als die übrigen ein besonderer selbständiger Inhalt. — S. 307: Der Kern unserer Ansichten ist in den Sätzen ausgesprochen, dass der Raum in derselben Weise empfunden werde wie die sinnlichen Qualitäten, aber mehr als sie der Ausbildung bedarf, einer Ausbildung, die jedoch gleichfalls ganz auf den gewöhnlichen Wegen, denen der Assoziation und der Verarbeitung durch die Phantasie und die Reflexion, vor sich geht. — S. 314: Gewiss ist der Raum nicht bloss durch die Natur der einwirkenden äusseren Ursachen, sondern auch durch die des Subjektes bedingt. Aber dies gilt von ihm nicht mehr als von jedem Empfindungsinhalt und von jedem Produkt einer Wir-

Digitized by Google

Wir kommen nun zum zweiten Beweis, in dem Kant aus der Nichthinwegdenkbarkeit des Raumes und der Hinwegdenkbarkeit des Materials die Apriorität des Raumes beweist. Hartmann hatte gegen denselben den Vorwurf der Unmöglichkeit einer leeren Raumvorstellung erhoben, worauf Erhardt erwiderte, auch Kant habe nicht an die Möglichkeit einer leeren Raumvorstellung gedacht, sondern nur an die Konstanz der Form gegenüber dem Inhalt. Auch in der Verteidigung des zweiten Argumentes gibt Erhardt wie bei der des ersten Hartmann zu, dass, wenn Kant das gewollt hätte, was ihm Hartmann zumutet, er mit seinen Einwänden recht hätte; nur bekämpfte er eben diese Behauptung, aber mit dem Unterschiede, dass im ersten Beweis Erhardt Hartmann gegenüber bestreitet, dass der Zweck des Beweises derselbe ist, den Hartmann annimmt, während er hier Hartmann den Schluss zugibt, d. h. dass Kant das gemeint hat, nur bestreitet er ihm gegenüber, dass Kant zur Begründung seiner These von der Apriorität des Raumes diese Untersätze benutzt hat.

Unsere nächste Aufgabe wird es sein, zu untersuchen, was im zweiten Beweis der Beweisgrund für die Apriorität des Raumes ist. Die Nichthinwegdenkbarkeit desselben und die Hinwegdenkbarkeit des Materials, wie Hartmann glaubt, oder die Konstanz des Raumes, d. h. die Stetigkeit der geometrischen Gesetze gegen die Variabilität des Stoffes, wie Erhardt meint. Wir glauben, dass Kant unmöglich die Stetigkeit der geometrischen Gesetze als Beweisgrund für die Apriorität der Raumvorstellung gebraucht hat. Denn wenn Kant zugestanden hätte, dass die Raumvorstellung unabhängig von dem Material nicht existieren kann, so wäre dieses Zugeständnis gleichbedeutend mit dem Aufgeben des Gedankens einer Absolutheit der Raumvorstellung, also mit dem Verzicht auf die Apriorität des Raumes, denn indem wir sehen, dass die Raumvorstellung in ihrer Existenz von dem Material abhängig ist, so ist kein Grund vorhanden, ihre gleichzeitige Gegebenheit mit dem Stoff, als eine denselben begleitende, immer gleiche Form, die ohne ihr Korrelat, Stoff geheissen, nicht denk-

kung überhaupt. Weit entfernt, dadurch eine exzeptionelle Stellung zu erhalten, wird er damit nur den übrigen Empfindungen koordiniert. Und so wenig will diese Bedingtheit durch das Subjekt besagen, dass daraus unmittelbar noch nicht einmal etwas über die Subjektivität im gewöhnlichen Sinne des Wortes folgt, d. h. darüber, ob der Empfindungsinhalt den äusseren Reizen ähnlich sei oder nicht. Die Bewegung eines gestossenen Körpers ist der des stossenden ähnlich, und doch ist sie durch die Natur des Subjektes mitbedingt.

Digitized by Google

bar ist, zu negieren. Und die Absolutheit der Raumvorstellung, trotz ihrer Abhängigkeit von dem sie erfüllenden Stoff, auf den einzigen Umstand aufzubauen, dass der Raum eine immer gleiche Form hat, geht auch nicht, denn diese Ueberzeugung ist erst auf dem Wege der Abstraktion, d. h. der Erfahrung gewonnen, welche, wie alle Erfahrung, kein Absolutes, mithin keine Vorstellung a priori liefern kann. Endlich ist gegen Erhardt zu erwidern, dass wenn Kant von der Stetigkeit der geometrischen Gesetze die Apriorität beweisen wollte, so hätten wir Kant eine Konfusion vorzuwerfen, denn dieser Beweis würde nach der ersten Auflage den dritten Beweis nach der zweiten die transcendentale Erörterung überflüssig machen, in denen Kant die Geometrie als indirekten Beweis für seine Lehre anführte. Abgesehen davon, dass die Geometrie nur einen indirekten Beweis liefert, während dieses Argument ein direktes sein will, welche Konfusion wir ohne Not einem Kant nicht zumuten wollen.

Es ist demnach anzunehmen, dass Kant bei der Begründung der Apriorität der Raumvorstellung nicht an die Konstanz, sondern an die Nichthinwegdenkbarkeit der Raumvorstellung und an die Hinwegdenkbarkeit des Stoffes derselben gedacht hat. Diese Voraussetzung hält aber Erhardt selbst für falsch, folglich ist das zweite Raumargument ganz misslungen. Misslungen wäre das zweite Argument auch dann, wenn sogar die Kantsche Behauptung wahr wäre, dass man in seiner Phantasie von dem die Raumvorstellung ausfüllenden Material absehen kann, denn wie Hartmann in seiner Kritik gefragt und worauf Erhardt merkwürdigerweise nicht einging: Wie kann man aus dem Umstand, dass man in seiner Phantasie von dem Stoff abstrahieren kann, auf die Apriorität der Form schliessen, wenn sie in der Wirklichkeit nur verbunden vorkommen? Haben wir uns in der Beurteilung des ersten und zweiten Raumargumentes für Hartmann gegen Erhardt entschieden, so werden wir es aus gewichtigen Gründen auch beim dritten Argument für die Nichtbegrifflichkeit des Raumes tun.

Gegen die von Hartmann erhobenen Einwände, dass der Begriff auch Anschauung sei und dass die Einzigkeit des Raumes mit Kants subjektivem Idealismus in Widerspruch steht, hat Erhardt erwidert: a) Der Begriff ist in seiner Allgemeinheit nicht anschaulich, sondern nur in seinen Teilen, während der Raum als Totalität anschaulich ist, folglich kann der Raum kein Begriff sein; b) die Einzigkeit widerspricht nicht der Subjektivität, denn unter Einzigkeit ist die Ein-

Digitized by Google

heitlichkeit der Raumvorstellung im subjektiven Bewusstsein zu verstehen. Haben wir schon oben bemerkt, dass Erhardt nicht auf alle Einwände Hartmanns eingeht, so können wir es jetzt nicht unterlassen, unser Erstaunen über die Kampfesweise Erhardts auszudrücken. Frisch und fröhlich berücksichtigt Erhardt von den Einwänden Hartmanns nur diejenigen, die nach seiner Ansicht widerlegbar sind; frisch und fröhlich verteidigt er ein Argument mit einer Ansicht, die er bei der Verteidigung des nächsten Argumentes bekämpft. Dieses Schauspiel bietet sich bei diesem Argumente dar: Erhardt verteidigt die Nichtbegrifflichkeit des Raumes damit, dass derselbe in seiner Totalität nicht in seinen Teilen anschaulich ist, das heisst mit andern Worten: Kant stützt den dritten Beweis für die Nichtbegrifflichkeit des Raumes durch den vierten, dass er als unendliche Grösse im Bewusstsein vorhanden sei, während er im vierten das positive Vorhandensein einer Unendlichkeitsvorstellung leugnen und nur die Vorstellung des Nichtabgrenzenkönnens zum Beweisgrund der These von der Nichtbegrifflichkeit des Raumes annehme. Kant würde also nach Erhardt zur Begründung eines Beweises geradezu dem andern widersprechen.

Dies die eine Seite der Kampfesweise; die andere veranschaulicht die Widerlegung des andern Einwandes Hartmanns, dass die Subjektivität der Einzigkeit der Raumvorstellung widerspricht durch den Hinweis, dass unter Einzigkeit die Einheitlichkeit des Raumes gemeint ist. Abgesehen von allem, dass Kant ausdrücklich zwischen Einzigkeit und Einheitlichkeit des Raumes unterscheidet, wie es im Beweise[1] ersichtlich ist, welche Unterscheidung Erhardt konfundiert hat, ist die Antwort, wie aus unserer Darstellung der Hartmannschen Kritik gegen Kant ersichtlich ist, von Hartmann selbst gegeben, allerdings auch kräftig widerlegt worden. Hartmann wies darauf hin, dass auch jedes einzelne Subjekt eine Zweiheit von Räumen hat, den Gesichtsraum und den Tastraum, welche Verschmelzung zu einer Vorstellung er nur vermittelst des transcendentalen Realismus, der ein beiden zugrunde liegendes Ding an sich annimmt, erklären zu können glaubt, da man diese Tatsache vom Standpunkte des subjektiven Idealismus nicht erklären kann. Diesen Angriff Hartmanns

[1] In dem heisst es von der Einzigkeit: «Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet . . .» u. s. w.; und von der Einheitlichkeit: «Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm . . .» u. s. w. Kritik der reinen Vernunft, S. 52.

Digitized by Google

übergeht Erhardt mit einem seligen Schweigen, trotzdem dass uns eine Antwort so erwünscht wäre, da diese Tatsache einen Keilenhieb gegen die von Erhardt so hochgepriesene transcendentale Aesthetik bedeutet.

Da es also hier Erhardt so wenig, wie bei den früheren zwei Beweisen, gelungen ist, die Hartmannschen Angriffe zum Schweigen zu bringen, so schliessen wir uns auch hier Hartmann gegen Kant und Erhardt an.

Auch in seiner Verteidigung des vierten Argumentes müssen wir Erhardt widersprechen.

Hartmann griff dasselbe in zweifacher Weise an. Er erklärte, dass eine unendliche Grösse, als gegeben betrachtet, einen Widerspruch in sich schliesst; er erklärt ferner, dass potentiell ein Begriff in sich eine unendliche Menge von Vorstellungen enthalten kann und demonstriert seine Behauptung an einem mathematischen Beispiel. Den ersten Einwand will Erhardt damit widerlegen, dass er hier Kant sagen lässt, er habe nicht an das positive Gegebensein einer unendlichen Vorstellung im Bewusstsein gedacht, sondern nur an die negative Vorstellung des Nichtabgrenzenkönnens der Raumvorstellung im Fortgange ihrer Entwicklung. Wir werden es hoffentlich nicht nötig haben, nochmals darauf hinzuweisen, dass diese Verteidigung des Beweises mit der früheren in Widerspruch steht. Entweder hielt Kant die unendliche Raumvorstellung als realiter im Bewusstsein gegeben oder nicht. Und wenn er sich widersprochen haben soll, so kann es nicht in der transcendentalen Aesthetik sein, in der Kant noch die volle Uebersicht über das Thema gehabt hat; also hat Kant auch hier an ein Gegebensein der unendlichen Raumvorstellung im Bewusstsein gedacht, welche Meinung Erhardt selbst für falsch erklärt.

Es kann Erhardt damit nicht geholfen werden, dass er auf die Antinomien verweist, wo Kant diese seine aufgestellte Meinung perhorresziert, denn das wäre keine Verteidigung für Kant, sondern nur der Nachweis, dass er einen krassen Widerspruch begangen hat. Uebrigens ist es durch die von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen", II, Nr. 357, festgestellt, dass Kant an ein wirkliches Vorhandensein der unendlichen Raumvorstellung im Bewusstsein gedacht hat. Die erste Hälfte der Verteidigung verfällt also dem Schicksal der früheren.

Dem zweiten Hartmannschen Einwand begegnet Erhardt damit, dass er Hartmann zugesteht, dass es sich bei der Zahl so verhält,

Digitized by Google

aber eben darum, sagt er, sind Zahl und Raum keine Begriffe, denn Begriffe können doch die Vorstellungen nicht in sich enthalten, sondern nur unter sich. Merkwürdig und doppelt merkwürdig! Hartmann beweist eben durch das Anführen eines mathematischen Beispieles, dass die gemeine Annahme vom Begriff, derselbe könne in sich nicht unendliche Vorstellungen enthalten, falsch ist, denn die Summe einer mathematisch unendlichen Reihe, die unmöglich auf dem Wege der Anschauung, sondern nur auf dem der Abstraktion gewonnen werden kann, in sich doch die Glieder der Reihe enthält. Jetzt kommt Erhardt und bestätigt diese Tatsache, und anstatt davon eine Erschütterung der allgemeinen Annahme zu entnehmen, bringt er eben diese allgemeine Annahme, die Hartmann durch die von ihm angeführte Tatsache bekämpft hat, gegen dieselbe als Gegenbeweis, als ob er damit einen neuen Beweis zur Stärkung der allgemein bekannten Annahme gebracht hätte. In Wirklichkeit aber hat Erhardt, wie gesagt, zur Unterstützung der allgemeinen Ansicht, eben diese allgemeine Ansicht angeführt.

Es kann Erhardt nichts nützen, dass er ferner gegen Hartmann geltend macht, dass der Allgemeinbegriff die Eigenschaft hat, in den Einzelobjekten vollständig enthalten zu sein, was von den Vorstellungen der Zahl und des Raumes nicht ausgesagt werden kann, weil diese ihre Teile in sich enthalten und ein Stück des Ganzen, aber das Ganze in sich nicht enthalten kann, denn dieser neue Einwand gegen Hartmann ist um keine Haaresbreite besser als der frühere, weil das Enthaltensein des Generellen in dem Einzelnen nur die Umkehrung der gemeinen Ansicht ist, dass der Allgemeinbegriff die Einzelobjekte unter sich enthält. Es ist nur eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise. Geht man aus von den Einzelvorstellungen, ihr Verhältnis zum Allgemeinbegriff festzustellen, so heisst es, derselbe ist in ihnen enthalten; schlägt man aber den anderen Weg ein und geht vom Allgemeinbegriff aus, so heisst es, derselbe enthält die Einzelvorstellungen unter sich. Nach dieser Feststellung ist es nun selbstverständlich, dass, wenn die Vorstellungen Zahl und Raum die Einzelvorstellungen nicht unter sich, sondern in sich enthalten, sie in den Einzelvorstellungen nicht vollständig enthalten sein können. Wie kann nun demnach Erhardt gegen Hartmann aus dem Nichtenthaltenseinkönnen des Generellen in dem Individuellen eine neue Waffe schmieden, wenn Hartmann eben diese Beschränkung des Begriffes nicht gelten lassen will und zu welchem Zwecke er eben die

Digitized by Google

Vorstellung einer mathematisch unendlichen Reihe ins Feld führt, von der er nachweist, dass sie unmöglich auf dem Wege der Anschauung, sondern auf dem der Abstraktion gewonnen werden kann.

Es bleibt uns also nichts übrig, als zu konstatieren, dass Erhardt sich in einem Zirkel bewegt, er glaubt etwas Neues zu sagen, während er in Wahrheit nur die bekämpfte Voraussetzung mit der bekämpften Voraussetzung verteidigt. Hiermit gehen wir zu dem letzten Argument über, in dem Kant von der Apodiktizität der Geometrie die Apriorität der Raumvorstellung bewies. Hartmann führt dagegen aus, Kant habe die angewandte Mathematik mit der reinen verwechselt, denn die Notwendigkeit, sagt er, sich das formallogische Verhältnis der Dinge so und so denken zu müssen, schliesst in sich noch nicht ein, dass das Material sich nach diesem subjektiven Zwange richten muss, also ist das Material nicht apodiktisch bestimmt, mithin nicht a priori gegeben, worauf Erhardt folgendermassen erwidert: Es ist zwar zuzugeben, dass die Axiome Urteile sind, sie sind aber ohne Inhalt, leere Formen, d. h. mit anderen Worten gesagt: Ohne die Anschauung würden diese Vorstellungen nie in das Bewusstsein treten können, daher, schliesst Erhardt, ist das Material, ohne das die Urteilsfunktion nie zur Ausübung ihrer Tätigkeit gekommen wäre, apodiktisch bestimmbar, d. h. a priori. Nach unserem Dafürhalten begeht Erhardt hier denselben Fehler wie bei der Verteidigung des früheren Beweises.

Wollen wir zur Beleuchtung des Gesagten etwas näher auf die Sache eingehen. Hartmann macht gegen dieses letzte Argument einen zweifachen Angriff: erstens bekämpft er die Voraussetzung, dass die apriorische Anwendung der mathematischen Gesetze auf die empirischen Objekte von objektiver Giltigkeit sei. — Auf diesen Einwand bezieht sich das Beispiel von der verhüllten Tafel;[1] zweitens bekämpft Hartmann die Identifikation von metaphysischen und transcendentalen a priori, d. h. die Verwechslung desjenigen a priori, welches dadurch a priori heisst, dass es, ohne der Bestätigung durch die Erfahrung abwarten zu müssen, die Giltigkeit eines logischen oder logisch-mathematischen Gesetzes aussprechen darf, mit demjenigen a priori, welches dadurch so genannt wird, weil es die Urelemente bezeichnet, die psychologisch nicht weiter ableitbar sind und welche der Erfahrung vorausgehen. — Auf diesen Angriff bezieht sich die Stelle

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 136.

Digitized by Google

„So gewiss.“ [1] Leider aber ist auch bei Hartmann in der Durchführung dieser Angriffe ein gewisser Grad von Verwirrung eingetreten. Der Angriff von der Verwechslung des metaphysischen mit dem transcendentalen a priori kommt mehr zum Vorschein, als der von der Verwechslung der reinen mit der der angewandten Mathematik, und sie scheinen so ineinander zu fliessen, daher begegnen wir auch bei Erhardt in seiner Abwehr dieser Vermischung beider Angriffe mit einem Hervorstechen des letzteren, während der erstere in den Hintergrund tritt. Von welcher Abwehr das gelten soll, was wir oben behaupteten, dass das Kantsche Argument mit dem Argument verteidigt wird? Wie ist das zu verstehen? Einfach auf folgende Weise: Von der fundamentalen Voraussetzung ausgehend, dass Begriffe ohne Anschauung leer sind, und überhaupt davon, dass die Mathematik eine Anschauungswissenschaft ist, hat Kant die Folgerung gezogen, dass auch das Material der mathematischen Urteile a priori ist, und beging so die Konfusion vom metaphysischen a priori mit dem transcendentalen. Diese Konfusion deckt nun Hartmann auf und beweist, dass man eine transcendentale Apriorität mit dem empirischen Gegebensein des Materials vereinigen kann. — Eben wie Helmholtz umgekehrt nachgewiesen hat, dass man die metaphysische Apriorität der Raumvorstellung mit dem auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Gesetze derselben vereinigen kann.

Statt nun einen neuen Beweisgrund für diese Vermengung vorzubringen, kommt Erhardt mit der Kantschen Konfusion heran und zimmert daraus einen Beweisgrund für Kant, resp. einen Gegenangriff gegen Hartmann, ohne zu sehen, dass Hartmann eben dieses Zusammenmischen als eine Konfusion von ganz heterogenen Begriffen aufgedeckt hat, weil er den Nachweis führte, dass es auch bei einem mit Erfahrungsstoff gefüllten Urteile möglich sei, dessen aprioristische Giltigkeit zu bestimmen. Wir schliessen daher unsere Untersuchungen mit dem Ergebnis, dass es Erhardt nicht gelungen ist, die Angriffe Hartmanns gegen die Raumargumente zu erschüttern, geschweige zu vernichten, wie er meint.

Auf das Verhalten Bussens zu diesem Punkte können wir nicht besonders eingehen, denn er erklärt in Bezug auf den Raum einfach seine Uebereinstimmung mit Kant, ohne seine Meinung näher zu begründen, und bezüglich des Zeitproblems opponiert er demselben, mit welcher Opposition wir uns vollkommen einverstanden erklären.

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 136.

Digitized by Google

Nachdem wir festgestellt zu haben glauben, dass die Kantschen Argumente unhaltbar sind, können wir wieder den Faden der Untersuchung aufnehmen und unsern Standpunkt zur Beurteilung der Frage: „Welche von den drei Theorien ist sachlich die richtige?“ äussern. Zunächst haben wir das festzuhalten, dass sowohl Hartmann als auch Busse und Erhardt im Gegensatze zum Kantianismus die logische Determination der transcendenten Korrelate behaupten, und zwar aus einem und demselben Grunde, dass wir uns durch diese Annahme die Vorstellungswelt und ihre Vorgänge aufs beste erklären können. Jetzt, da wir ihr Leitmotiv für das Hinausgehen über Kant kennen, so kann unsere Aufgabe, die inhaltlich richtige Ansicht herauszufinden, nur dadurch gelöst werden, dass wir unter Zugrundelegung dieses Leitmotivs operieren, d. h. es wird darauf zu achten sein, welche von diesen „dreien“ ihrem Prinzipe am treuesten bleibt, mit andern Worten ausgedrückt: wer den Korrelativismus zwischen dem Ding an sich und Erscheinung am folgerichtigsten durchgeführt hat. Mit diesem Kriterium können wir zur Lösung unserer Frage schreiten. Die Fragestellung hat demnach nicht mehr zu lauten: „Welche der drei Theorien ist die richtige?“ sondern: „Welche von den drei Theorien ordnet ihr Verhältnis zu Kant, so dass sie ihrem Prinzipe treu bleiben kann und sich nicht auf Widersprüchen ertappen lässt?“

Wir finden nämlich in der Vorstellungswelt Vielheit und Verschiedenheit, Bewegung und Veränderung, welche Vorstellungen erklärt werden wollen. Wir finden ferner aber auch die Zeit- und Raumvorstellungen, welche ebenfalls auf Erklärung Anspruch erheben. Man hat sich zu entscheiden, will man diese vorgefundenen Tatsachen erklärt wissen oder nicht? Bleibt man beim Skeptizismus stehen und will von keiner Erklärung wissen? Nun gut! Hat man sich aber für die „Erklärung“ entschieden, so muss alles erklärt werden, Zeit und Raum so gut wie Vielheit und Verschiedenheit. Von diesem Standpunkte aus lehren unsere Philosophen, dass Zeit und Raum ihre transcendenten Ursachen haben so gut wie Vielheit und Verschiedenheit. Das Erklärungsbedürfnis des menschlichen Verstandes fordert weiter, dass die transcendenten Ursachen von den aufgezählten Tatsachen ihnen wenn nicht gleich, aber doch sehr ähnlich sein sollen, weil wir so die Wirkungen am besten verstehen. Wir würden also erwarten, dass unsere Philosophen dem Verstande auch in dieser Beziehung Genüge leisten.

Digitized by Google

Leider aber geschiehts nicht so! Beim Durchgehen der Standpunkte unserer drei Denker finden wir, dass Erhardt und Busse prinzipiell zwar dafür eintreten, dass die transcendenten Ursachen den Vorstellungen sehr ähnlich sein müssen, daher schreiben dieselben der transcendenten Welt Vielheit, Verschiedenheit und Veränderung, also das principium individuationis zu, sprechen ihr aber hingegen Zeitlichkeit und Räumlichkeit ab — Erhardt Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Busse nur Räumlichkeit. Die Vertreter der zwei letzten Theorien nehmen also, um sich die subjektive Individuationssphäre erklären zu können, eine real-objektive an; kaum aber glauben sie es einer anderen in sich aufgenommenen Ansicht schuldig zu sein, „das Erklärungsbedürfnis" in den Hintergrund schieben zu müssen, wie es z. B. bei Zeit, Raum und Bewegung dem Kantianismus zuliebe geschieht, so tun sie es kalten Blutes. Ja, Erhardt vergisst soweit sein Prinzip, dass er, welcher auf Schritt und Tritt für das möglichste Ausmass der Erkenntnis der Wirklichkeit kämpft, an einer anderen Stelle[1], gegenüber dem natürlichen Verstande, der darauf aufmerksam macht, dass wir uns das principium individuationis ohne Zeit und Raum nicht verständlich machen können, behauptet: Der Wahrnehmungsprozess hat nicht den Zweck, uns alles zu erklären. Es scheint, dass Erhardt beim Niederschreiben dieser Stelle der Gedanke ganz entfallen ist, dass, wenn wir uns mit einem Nichtwissen oder Nichtwissenkönnen begnügen wollten, wir bei dem Unerkennbaren von Kant und Spencer hätten stehen bleiben müssen, oder höchstens bis zu Schopenhauers kategorienlosen Allwillen fortschreiten. Denn warum bleiben wir in Wirklichkeit nicht bei dem einen Willen stehen; nur aus dem einzigen Grunde, dass dann die Individuationssphäre unverständlich bliebe. Wenn aber, wie Erhardt meint, der Wahrnehmungsprozess nicht den Zweck hätte, alles zu erklären, so hätte er doch mit Schopenhauer das principium individuationis von dem transcendenten Sein negieren sollen.

Sowohl Erhardt als auch Busse tun aber das nicht, sondern beide nehmen viele und verschiedene Dinge an sich an, offenbar nur darum, weil sie der Ansicht huldigen, dass dem subjektiven principium individuationis ein objektives entsprechen muss, und dennoch negieren sie von den Dingen an sich Zeit oder auch Raum, ohne welche Vorstellungen wir uns kein principium individuationis denken können. Es wird uns nun erlaubt sein, den Schluss zu ziehen, dass

[1] Metaphysik und Erkenntnistheorie, S. 400.

Digitized by Google

die zwei letzten Theorien eine Inkonsequenz begehen. Hiermit erledigt sich für uns die Frage: „Welche Theorie von den dreien ist die richtige?“ Diejenige, antworten wir, die am konsequentesten durchgeführt ist, und das ist die erste Theorie, die den Dingen an sich nicht nur Vielheit und Verschiedenheit, sondern auch Zeitlichkeit und Räumlichkeit zuspricht. Hartmann, ihr Vertreter weiss, was das heisst, einen transcendenten Korrelativismus vertreten und opfert ihm den Kantianismus. Erhardt und Busse aber, die Vertreter der beiden letzten Theorien müssen dadurch, dass sie den Kantianismus nicht ganz opfern möchten, ihrem Prinzipe untreu bleiben und fallen daher, obwohl sie transcendente Metaphysiker sein wollen, in Skeptizismus zurück.

Nur dann, wenn der transcendentale Realismus oder Korrelativismus, wie ihn Hartmann, auf Schleiermacher, Schelling, Weisse und Trendelenburg fussend, durchgebildet hat, die Geister durchdringen wird, ist an eine Ueberwindung der skeptischen Schlange, die unsere Zeit so im Banne hält, zu denken. Ein neuer Frühling bricht dann herein im Reiche der Spekulation und belebt die nach höchster Erkenntnis schmachtenden Köpfe. Im Interesse der höchsten Erkenntnis wäre es erwünscht, dass auch Erhardt und Busse, die in Wahrheit einen transcendenten Korrelativismus lehren, ihre Systeme von den ihnen anhaftenden phänomenalistischen Schlacken reinigen und der transcendenten korrelativistischen Wahrheit zum Siege verhelfen würden.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band XXXXI.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

ESSAI D'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE

DU

MÉCANISME DU LANGAGE

DANS LA COMPRÉHENSION

PAR

Dr HENRI ODIER

DE GENÈVE

BERNE

Imprimerie Scheitlin Spring & Cie.

1905

Digitized by Google

A mon père.

Digitized by Google

TABLE DE MATIÈRES

Table des matières I
Bibliographie V
Conclusions 1
Avant-Propos — Objet et délimitation de notre étude. Définitions préliminaires 3
Examen des méthodes 4
Introspection. Attention. Concentration 6
Objections, selon nous, fondées 9
Du rôle de l'idée préconçue dans les sciences expérimentales et dans la psychologie spécialement envisagée au point de vue du problème de la compréhension 10
La mémoire 14
Discussion du titre 15
Définition du problème 16
§ 1. Comment le langage permet l'intelligence 17
Définition du langage; le langage et la pensée, le mot et le mythe . 18
La complexité du mot, les trois degrés de la sensation 21
Valeur significative et grammaticale des mots 22
Le mot est une notation abrégée des faits 23
Harmonie imitative. audition colorée, homonymes, confusions, calembours, 24
Résumé du rôle du langage 27
Causes historiques sont des causes psychologiques 27
Ordre des mots et ordre des sensations 28
Opinion de Lessing 29
Thèse de Condillac, il y aurait identité entre les mathématiques et le langage 30
Langage parlé — langage écrit. — Inflexion de voix et ponctuation . 31
L'intonation est un geste vocal 32
Les harmoniques du mot. — Elèments variables du mot 32
Valeur esthétique du mot 34
§ 2. Relation avec le problème de l'origine, de la formation et des mutations du langage 34
Quel intérêt l'unité des langues aurait-il pour nous? 34
Importance du mot abstrait 36
Evolution simultanée ou indépendante de la pensée et du vocabulaire; parole intérieure 37

Digitized by Google

La valeur du mot dépend, non d'une image, mais d'un substitut d'image d'ordre sensoriel, émotif et moteur. Mécanisme et fonction du mot 38
Langage des sauvages et des enfants 40

CHAPITRE I.

§ 1. Définitions préliminaires. — Comprendre est plus que se représenter et reconnaître la signification des mots 41
Intervention de notre personnalité. Tendance dynamogène du mot . 42
Schéma de James. Etymologie et synonymes de comprendre . . . 43
Elément subjectif de la compréhension, connaissance 45
Reconnaissance. Mot vient d'émotus 45
Interprétation 46
La caricature 47
Attention volontaire 48
Compréhension du rôle d'objets anciens, d'objets nouveaux . . 49
Les adjectifs modifient-ils les images ? 50

CHAPITRE II.

Le mot isolé, écrit ou parlé. Analyse psychologique d'un terme concret . 51
Divers types : moteurs, auditifs, visuels 52
L'émotion du mot et le paradoxe de Victor Hugo 53
Diversité individuelle des représentations. Le langage est un signal subjectif et plus suggestif qu'explicite 54
Analyse d'un terme abstrait 55
Analyse de deux équivalents concrets et abstraits dans les trois langues 55
L'image et l'idée 57
Double valeur de l'idée, historique et dynamique 59
Les virtualités du mot abstrait 60
Le mot abstrait n'est pas compris en vertu de l'image apparue . . 60
Un mot isolé ne peut être compris 61
Homonymie et polysémie 62
Calembour 62
Opinion de Lazarus 63
Le sens, interprété par la personnalité, se résume en un timbre d'émotion spécial. La sensibilité de l'écrivain 64
La sensibilité intellectuelle. Valeur coefficiente du mot 65

CHAPITRE III.

La phrase ; les complications de significations cèdent, en pratique, devant la nécessité de concourir à une phrase 65
Rôle cognitif de la vue 68
Le sentiment du comique. Les sauvages ne connaissent pas les types. 69
Double modification produite par la compréhension 70

Digitized by Google

Rôle des articles, prépositions et „connectives". Style télégraphique . 70
Illustration par le cinématographe. Autres exemples 71
Traduction musculaire de l'émotion. Rôle des copulatifs, démonstratifs, etc. 72
Projet d'une classification psychologique des termes du langage . . 73
Lecture dans un idiome étranger 74
Influence de la rapidité, en langue étrangère 74
Composition et compréhension 75
Les épigraphistes, le parler nègre, définition de Spencer 76
Forme d'une phrase, d'un alinéa, d'un livre, dans la mémoire . . 77
Latitude réciproque des mots et des idées. Sensibilité individuelle . 78
Entité de la phrase comprise 79
Sentiments d'appréciation, moraux, esthétiques, logiques 79
Les éléments de la compréhension proviennent du foyer de la conscience. 79
Les forts en version. Goethe et la lecture. L'idée préconçue, théorie de James 80
Comprendre un caractère 80
La prévention. — Le dénouement d'une intrigue au théâtre . . 81
Le joueur d'échec de Swoboda 82
Tableau synoptique des éléments externes et des éléments subjectifs de la compréhension 82

CHAPITRE IV.

§ 1. Anomalies de la vie ordinaire. Idée préconçue comparée à l'atmosphère musicale du drame wagnérien. Exemple donné par Wundt 83
Influence exercée par l'extérieur des personnes. La fatigue entraîne la confusion 84
L'abolition de la reconnaissance l'agnosie. Anecdote de Newton. Distraction 85
Théorie de Ribot 86
Répétition mot à mot, irradiation des états affectifs 86
Bêtise 87
§ 2. Suggestion — hypnotisme — rêve. Exemple cité par Binet. Le rêve, le sommeil, suppression du contrôle 87
expérimental et logique 89
Déformation de la perception, de la reconnaissance et de l'interprétation 89
Hypnotisme 90
Traduction de l'émotion musculaire en poses plastiques 90
Aliénation. Ivresse 91
Rôle de la cénesthésie 92
Expériences à faire par un clinicien. Anomalies associatives . . . 93
§ 3. Anomalies 93
Enumération des perturbations apportées par des traumatismes
a) Description de quelques cas typiques. Cécité verbale, surdité verbale, Alexie, etc. 95
b) Brève description des maladies. Alexie. Représentation impossible; suppléance du geste graphique. Aphasie sensorielle de Wernicke 96 97
Corrélation probable entre les centres sensoriels et les centres d'idéation 97
Revue des combinaisons possibles 98

Digitized by Google

CHAPITRE V.

Description et critique des théories de l'association et de l'aperception 98
§ 1. L'association 99
§ 2. L'aperception 100
Paralogisme propre aux déductions psychophysiologiques 100
§ 3. Théorie de l'action 101
Réaction résultant de la compréhension 102
L'économie de la pensée 103
Conclusion 106
La mentalité est une molécule modifiable et instable 106
Le but de la compréhension est de permettre une adaptation de l'individu 108
Appendice à l'aperception de Wundt 109

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

.A Darmsteteter, La vie des mots, Paris 1887.

James, Psychology Chap. 8 12 17. 22., London 1891.

Wundt, Grundlage der Physiologischen Psychologie IV Ed., 1874.

Volkmann, Lehrbuch der Psychologie IV Auflage.

Ziehen, Lehrbuch der Psychologie, Jena 1896.

Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 47—55. Ire Edition, Freiburg und Leipzig 1896.

Ribot, Les maladies de la mémoire, de la volonté, de la personnalité.

Kräpelin, Psychiâtrie, Leipzig 1896.

Bourdon, L'expression des émotions et tendances dans le langage. Paris (thèse) 1892.

Vor. Egger, La parole intérieure Ire édition, Paris 1881.

Swoboda, Verstehen und Begreifen, Viertel Jahrsbuch für wissenschaftliche Philosophie, T. XXVII 1903.

V. Henry, Antinomies linguistiques, Paris 1896.

Darwin. Expression of Emotions, etc. II Ed., Londres 1901.

Erdmann und Dodge. Ueber das Lesen, Halle 1898.

Grasset, Leçons de clinique médicale Ire série 1886—1890.

Alf. Binet, Recherches expérimentales sur l'intelligence, Paris 1903.

H. Taine, L'intelligence, Paris 1870.

Münsterberg, Ueber Aufgaben und Methoden der Psychol. Leipzig 1891.

J. P. Postgate, Prof. Compar. Philol., The science of meaning, Fortnightly Review Sept. 1897. Inaugural address at the opening of the University College 1896—97.

Jonas Cohn, Die Gefühlswirkung der Begriffe.

Wundt Philosophische Studien XII p. 301.

Mad. Necker de Saussure, Education progressive chap. VI. I. II. p. 194 et suivantes, Bruxelles 1836.

Guyau, L'art au point de vue sociologique 5e Ed., Paris.

Max Müller, Ueber die Philosophie der Mythologie (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft), Strassburg 1876.

Ribot, Enquête sur les Idées générales. Revue phil. XXXII p. 387, Paris.

Alf. Binet, Psychologie du raisonnement. — Chap. raisonnement dans les perceptions IIe édition, Paris 1896.

Paul Janet, Gabriel Séailles, Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. Paris. Ch. Delagrave.

Digitized by Google

Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, L. I. § 9., ed. Cotta Stuttgart.
V. Kries, Sur la nature de quelques processus cérébraux.
Bergson, Matière et Mémoire. Chap. II, Paris 1896.
Prof. Lemaitre, Recherches sur des élèves, arch. psychol. de Suisse romande T. I fascicule 1; T. III No. 10; hallucinations autoscopiques. p. 365.
Fried. Hitschmann, Ueber das Traumleben des Blinden. Zeitschrift der Psychologie, éd. Band VII Heft 5 und 6, 24 oct. 1894, Leipzig.
Mind, Expression in music, 1903.
G. Santayana, Sense of Beauty, New-York 1896.
C. Bos, Contribution à l'étude des sentiments intellectuels. Revue philosophique, avril 1903 p. 353.
M. Bréal, La sémantique, Revue des deux mondes, Paris 15 juin 1897.
G. Rageot, H. Spencer et la philosophie de la vie, Revue des deux mondes, 15 août 1904.
Michel Bréal, Une science nouvelle. La sémantique. Paris 1904.
Camille Lemonnier, Préface au labeur de la prose de Gustave Abel.
H. Taine, La Fontaine, Paris.
Prof. L. Stein, Sinn des Daseins, 1903.
Guyot-Daubès, Physiologie et hygiène du cerveau, Paris 1890.
Prof. Sahli, Physiologie et hygiène du cerveau, 1903.
H. Poincaré, La science et l'hypothèse, Bibl. de phil. scient., Paris.
Fz. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt, chap. II § 2 p. 35 jusqu'à 42, chap. III § 6. 68—82, Leipzig 1874.
H. Bergson, Le rire. Essai sur la signification du comique. Paris 1900.
Ed. Martinak, Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre, Leipzig 1901.
Max Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, Leipzig 1888.
Prof. Adrien Naville, Le rire, Bibliothèque universelle T. XL 1888.
Prof. Th. Flournoy, Note sur les temps de lecture et d'omission, L'Année psychologique, Paris 1896.

Digitized by Google

CONCLUSIONS.

Mécanisme de la compréhension du langage.

I. Le langage écrit et le langage parlé sont deux agents distincts, susceptibles d'engendrer des phénomènes analogues, soit chacun isolément, soit en collaboration.

II. Le langage est un excitant d'ordre émotif, inducteur de phénomènes complexes.

III. L'énergie, la dynamique du mot dépend de plusieurs facteurs dont le plus actif semble la signification. — Celle-ci, suivant les circonstances et les individus, tire sa principale efficacité tantôt de l'image tantôt de l'idée qui, par définition, forment ses attributs, tantôt d'une coalescence de ces deux éléments présentant plutôt un timbre, une tonalité mentale d'ordre esthético-sensoriel (Gefühlston). Dans ce dernier cas, le rôle prépondérant est une suggestion à la sensibilité intellectuelle.

IV. Dans la phrase, la signification du mot ou de la locution est non seulement positive, mais limitative, à la fois codéterminante et déterminée. Elle produit donc en même temps une innervation mentale et une inhibition plus ou moins manifeste.

V. Le *mot-émotion* provoque plusieurs ajustements dont la perception est plus ou moins nette. Ces ajustements créent, dans une mesure qui dépend de leur modalité (s'ils sont verbe, substantif, pronom, etc.) une attitude à la fois corporelle et mentale.

Distinguons deux moments :

1° une prédisposition mentale sensible à la forme *sémantique* (signification) et *grammaticale* (place des mots);

Digitized by Google

2° une appréciation éventuelle intégrale ou partielle, combinée ou successive, de leur valeur *logique* (propriété ou impropriété des idées), *esthétique* (agréable ou déplaisante), *morale* (approbation ou désapprobation), accompagnée vraisemblablement d'un commencement d'innervation motrice susceptible de se répercuter sous divers aspects, soit comme mouvement réflexe (réponse), soit comme contraction musculaire, soit comme simple jeu de physionomie.

VI. Ce dernier phénomène peut ne point dépasser le degré d'intensité d'un état de conscience ou d'une émotion intellectuelle, et n'être perceptible qu'au sujet affecté, et uniquement par un dégagement d'activité cérébrale.

Digitized by Google

Problème psychologique de la compréhension du langage.

AVANT-PROPOS.

Dernièrement, Monsieur Rickert, Professeur de philosophie à l'université de Fribourg en Brisgau, dans son livre sur la formation des idées (Die Begriffsbildung) exprimait le regret qu'aucun psychologue n'eût tenté de décrire et d'expliquer les faits relatifs à l'intelligence du langage (Verstehen). Swoboda (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Heft II u. III, XXXII. Jahr 1903), s'est occupé de la compréhension, plus particulièrement en ce qui concerne la musique. Nous ne mentionnerons que pour mémoire ses réflexions sur la possibilité de la connaissance.

Notre étude portera exclusivement sur les phénomènes de la compréhension du langage, sans s'inquiéter d'établir si le raisonnement apporte des données qui dépassent l'expérience, ou reste en deçà!

Avant d'entrer dans le vif du sujet, signalons qu'il repose, entre autres, sur deux hypothèses. Nous accueillons celles-ci sans les discuter, non qu'elles soient prouvées, mais elles nous paraissent rendre compte des faits et leur fournir un principe de classification.

Définitions préliminaires.

Sensibilité. Faculté de percevoir des impressions physiques; par extension, faculté de percevoir des impressions morales ou intellectuelles de nature à modifier notre humeur ou notre état d'âme.

Une *sensation* relève uniquement de la sensibilité.

Une *émotion* est une sensation d'un caractère *imprévu* et se propage dans l'organisme, s'irradie à la suite d'une excitation externe.

Une *perception* est une sensation *reconnue et classée.*

L'aperception est une sensation reconnue, classée et *assimilée.*

Digitized by Google

Comme adéquat du terme si juste et expressif de „Vorstellung", nous nous servirons indifféremment tantôt d'*image* tantôt de *représentation*.

Il va sans dire que nous ne pouvons prétendre employer ces vocables avec un pédantisme sans défaillance, mais nous nous appliquerons à le faire dans la mesure compatible avec les exigences du style français. C'est cette rigueur de langage imposée même aux philosophes qui rend si difficile de rester invariablement fidèle à une terminologie.

La distinction que nous relevons plus loin entre *signification* et *sens*, ne pourra non plus être maintenue d'une manière inflexible

Première hypothèse dite du parallélisme psycho-physiologique.

Toute manifestation psychologique[1] a pour corrélatif et concomitant un processus physiologique. Celui-ci satisfait au besoin de

[1] Nos affirmations sont timides ; en effet, le substratum organique de l'intelligence est insuffisamment connu. Les recherches à ce sujet n'ont fait que poser ça et là quelques points de repère, et la topographie cérébrale reste incertaine et problématique. Cependant, sans sortir de la psychologie, nous trouvons que telle maladie supprime la faculté de reconnaître une catégorie très restreinte de termes grammaticaux. Il n'est point téméraire, ni chimérique, dans ce cas d'inférer une ordonnance insoupçonnée de groupements intellectuels. Par exemple, à la suite d'une hémiplégie, un individu est privé de la faculté de reconnaître les noms propres parlés. On en peut, selon nous, tirer trois déductions : La première est que la reconnaissance est une des phases nécessaires de la compréhension. La seconde est que les noms propres sont l'objet d'une catégorie fonctionnelle (notre cerveau aurait donc des distinctions plus subtiles que la grammaire). La troisième, sur laquelle nous reviendrons, est la distinction fondamentale entre le mécanisme du langage parlé et celui du langage écrit.

La question de savoir s'il existe oui ou non un centre physiologique où aboutiraient les impressions et les idées n'a pas grande importance pour notre problème. Nous n'empièterons donc en aucune façon sur le domaine propre de la physiologie, estimant qu'il convient de laisser aux spécialistes la responsabilité de leurs assertions. Or aucun d'eux n'a prouvé jusqu'ici que les associations mentales dépendent de la contiguité des centres fonctionnels, encore moins que ceux-ci, appelés par une singulière hardiesse logique, centres secondaires, soient reliés à un centre géométrique considéré comme leur cohéreur. La réalité n'a pas de ces complaisances pour les exigences de nos représentations. D'ailleurs c'est leur intelligence qui a fait parler la matière inerte, et c'est le langage qu'elle tient, c'est-à-dire l'explication fonctionnelle des facultés mentales qu'elle fournit et non la localisation qui sert notre but.

Digitized by Google

causalité [1], en ramenant les faits dans le domaine matériel, qui seul les rend explicables.

Deuxième hypothèse.

Chez l'adulte équilibré, une manifestation psychologique perçue comme unité peut être constituée par une somme indéterminée d'éléments de conscience.[2]

Soit l'introspection, soit l'étude des cas morbides aboutissent à cette conclusion par des voies divergentes. L'analyse arrive en effet à décomposer des entités primaires. Il va sans dire qu'en affirmant l'éventualité de cette divergence entre le phénomène et ses antécédents, nous voulons simplement assurer les droits de notre méthode. Les origines d'une manifestation psychique sont contingentes, aucune fatalité immanente ne commande leur maintien dans un clair-obscur, ni leur apparition en pleine lumière. L'apparence homogène d'un corps ne préjuge rien de sa nature.

[1] Hugo Münsterberg: Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie, Leipzig 1891, p. 121: „La validité de la loi de causalité vient de ce que le savant croit à la possibilité d'expliquer les phénomènes." p. 125: Le rapport du psychique et du physique est incompréhensible, mais la loi de causalité, inexplicable du point de vue psychique, devient explicable du point de vue physique." et plus loin: „La conception mécaniste est un postulat, non un fait expérimental; une description ne contribuera à l'avancement de la science que dans la mesure où elle s'approchera de ce but: servir à l'explication d'un enchainement impliquant que le monde a un but discernable."

[2] Münsterberg p. 183. L'observation des cas exceptionnels supplée et complète l'introspection: 1. lorsqu'il s'agit de psychologie plus élémentaire et moins différenciée que la nôtre (Enfants, peuplades primitives). 2. Lorsque nous nous trouvons en présence de désordres par lesquels la nature exagère et caricature certains processus, et présente, dans un relief qui l'accuse, un fait autrement difficile à isoler (Aliénés, dégénérés).

Münsterberg p. 187. „Il n'y a pas d'états de conscience anormaux, il n'y a d'anormal que leurs combinaisons avec d'autres éléments, lorsque ces combinaisons ne correspondent plus à la réalité. Même ces groupements désordonnés obéissent à des lois qui ne diffèrent en rien des lois de la normale." Plus loin: „Lorsque l'écart entre le jeu de la pensée et la réalité compromet la sécurité de l'individu, et seulement alors, nous pouvons parler de maladies de la tête, d'aliénation mentale, de désordre cérébral."

Dto. p. 261. „L'étude des cas anormaux doit conduire à prouver le parallélisme du psychique et du physique. De l'absence de processus doit pouvoir s'inférer l'absence d'organe correspondant, et inversément la nécessité de l'organe pour la fonction normale." En outre, il nous paraît légitime de déduire des conséquences manifestes d'une lésion, quels sont les éléments psychiques d'un phénomène conçu comme global lorsqu'il se passe normalement.

Digitized by Google

L'examen des cas morbides met en évidence cette dissociation spontanée,[1] alors que l'introspection y arrive par des procédés arbitraires. Une lésion cérébrale supprime empiriquement telle portion, tel attribut du fait de conscience, et restreint les chances d'erreur en délimitant le champ des investigations. Au contraire lorsqu'un psychologue se livre à l'observation interne, il est à la fois partie, témoin et juge. Les conclusions de son étude sont exposées à être inexactes pour des motifs que nous développerons plus loin.

Nonobstant ces inconvénients, nous emploierons de préférence l'introspection[2] et l'induction qui nous sont plus familières.

---

[1] Münsterberg, Ueber Methoden in der Psychologie, p. 106: „Un fait psychique peut se décomposer jusqu'au point où il devient parfaitement explicable; il devient explicable lorsqu'il a revêtu une forme susceptible de représentation, transmissible d'individu à individu."

[2] Kant et Comte ont prétendu, le premier que la psychologie n'était pas une science, et le second que l'introspection ne présentait pas les garanties d'une méthode indiscutable. La conscience étant un phénomène unitaire ne peut se scinder. L'analyse interne prétend créer dans son sein deux sortes d'individualités dont l'une prendrait connaissance de l'autre. On peut sourire de ce Janus dédoublé dont les faces se regardent. Cet antagonisme se résout de lui-même lorsqu'on devient attentif à ceci: Puisque, dans tout acte de réflexion, intervient forcément la mémoire, toutes les opérations du souvenir présentent, outre les deux caractères reconnus a) d'appartenir au passé, b) de relever du moi, un troisième implicite. (Egger, La parole intérieure: Bergson, Matière et mémoire.) Par dessus les faits précédents et immédiats, la mémoire nous relie au passé Dès qu'elle intervient ostensiblement, l'impression spécifique du moi présent et du moi passé coexiste avec leur distinction temporelle. Or, cette notion du passé, situé ou non, s'annonce comme souvenir, mais est en réalité un fait actuel. Cette dernière qualité, inutile dans la pratique, reste dans la pénombre.

Le soi-disant dédoublement de l'introspection est donc une objection mal formulée, une assertion gratuite qui tombe devant l'examen. Un fait antérieur n'apparaît tel que par son relief sur les états actuels qu'il interrompt. S'il lui manque les caractères qui le reculent chronologiquement, caractères qui disparaissent lorsqu'ils ne sont pas indispensables, le fait n'en reste pas moins indéniable: toutes nos pensées, tous nos raisonnements portent sur des faits antérieurs. Ce soi-disant dédoublement du moi est la marque de nos souvenirs et n'infirme jamais les jugements auxquels ils participent. Les deux états emplissent la conscience, forment ce qu'on est convenu d'appeler son contenu et n'ont pas, l'un vis-à-vis de l'autre, l'attitude de deux personnes qui s'étudient. Immanquablement, l'attention, ou tension de notre conscience immédiate, considère un évènement antérieurement enregistré. Il serait aussi injuste de récuser son action, lorsqu'elle porte sur des faits considérés purement sous l'angle intellectuel, que lorsqu'elle examine des faits dont la filiation historique peut être établie.

Digitized by Google

Après avoir résumé les faits, nous tâcherons de les rattacher à une théorie mécanique (voir note 1 p. 5), Notre méthode sera descriptive et nos conclusions synthétiques.

Voir à ce propos Münsterberg, op. cit. p. 155 et 180. „En psychologie c'est une erreur de croire à la distinction entre le sujet et l'objet. Il y a là fausse analogie avec la distinction entre l'objet, la chose en soi et sa représentation phénoménale chez l'individu. Séparer l'objet et le sujet dans notre esprit constitue une hypothèse inutile pour les besoins de la pratique; ce postulat ne peut davantage invoquer l'autorité de l'expérimentation En réalité, si l'on tient à cette terminologie, conservons le terme d'objet pour l'individualité qui est le siège, le théâtre du phénomène (perception ou telles autres manifestations psychiques) et qui le subit, loin d'en être le sujet. La conscience d'autre part n'a pas de contenu: elle est ou elle n'est pas. Cette subdivision de la conscience en contenant et contenu est un postulat erroné, conséquence d'une terminologie lourdement matérielle. Dès qu'un phénomène de conscience se produit, il y a conscience, autrement il n'y a ni contenant, ni contenu, il ne se passe et il n'y a rien du tout. La conscience est susceptible d'extension ou de condensation, de contraction, mais elle reste un processus unitaire qui ne se trahit et n'existe que par ses manifestations." (Münsterberg 98, 102, 158).

Fr. Brentano fait les mêmes réflexions, en opposition avec Comte et les traditions courantes. Il critique la confusion généralement faite entre la *perception et l'observation interne.* Suivant lui, il est possible de se rendre compte de ce que l'on éprouve, mais ce n'est qu'une constatation, non une introspection littérale. Ne voulant pas jouer sur les mots, nous nous déclarons d'accord avec lui. La distinction faite par Münsterberg nous paraît préférable. Elle dépasse une querelle de termes. En somme les deux définitions de ce qu'on doit entendre par introspection se ramènent à ceci: la conscience ne se divise pas, ni en deux, ni en trois. Il y a toujours un sujet qui connait et un objet qui est connu. Seulement ici la fusion de l'un dans l'autre s'opère effectivement, parceque l'on ne connait que par l'intelligence, et que tout ce qui se connait, en psychologie, est connu par un individu qui rattache ses observations à son moi empirique. (Psychologie, ch. II, § 2, p. 39).

La critique serait légitime sur deux autres points: a) Jusqu'à quel degré peut-on se fier aux observations psychologiques, puisqu'elles portent toujours sur des faits antérieurement enregistrés, ceux-ci sont toujours exposés à s'altérer sous l'effet d'une distraction momentanée ou d'une émotion imprévue. b) Bien plus, ces faits acquis demeureront-ils identiques à eux-mêmes? La nébuleuse intérieure est un composé instable dont les éléments, en réaction réciproque ininterrompue, s'attirent, se repoussent, s'amalgament, se dissocient en un devenir incessant.

Il y aurait, en effet, une trop grande part d'hypothèse à envisager la compréhension comme s'adressant à un cerveau à l'état statique absolu. En faisant une coupe révélatrice dans notre encéphale, nous y verrions un nombre infini de concepts en plus ou moins grande effervescence. A supposer même qu'aucune acquisition nouvelle ne soit venue modifier l'amas des idées et des images, une influence infinitésimale s'exerce continuellement entre elles. Ce n'est donc pas de l'immobilité que part l'esprit qui comprend. Il y a au contraire dans ce cas une interruption subite de l'enchainement passif ou volontaire du cours des idées.

Digitized by Google

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés que comporte la seule voie qui s'ouvre à notre investigation. Nous voulons parler en première ligne de *l'introspection*. Nous avons déjà eu raison des objections que lui adresse un certain bord philosophique. Passons en revue d'autres critiques mieux fondées.

Rien n'affirme qu'elle mette le relief sur le centre du phénomène et en fasse apparaître le mécanisme réel. L'amplitude de la nature, disait déjà Hamlet, dépasse infiniment nos systèmes. Souvent les conceptions destinées à éclairer les fait les falsifient!

Peut-être l'attention dénature-t-elle ce qu'elle observe dans un phénomène mental, lequel change d'allure dès qu'il est pris en considération; de même une personne qui se sent observée modifie involontairement sa démarche; celle-ci, d'automatique et régulière devient maladroite; l'innervation volontaire se substitue à l'innervation spontanée mieux coordonnée.

La concentration intervertit l'ordre permanent des faits et porte préjudice à l'intégrité de la pensée; son accompagnement est susceptible de prendre une trop grande valeur. Ainsi s'irradie un groupement d'ordinaire inaperçu. Nous soustrayons, pour ainsi dire, une part de lucidité à l'évènement central, au profit d'éléments peut-être secondaires. Dans les cas où elle est praticable, l'observation doit faire le départ des phénomènes constants et des phénomènes accidentels.

La pensée est probablement un mouvement perpétuel (Leibnitz) (Seneca: Mens humana semper agilis est et pronus ad motus), et tout ce qui vient à l'entraver accroît momentanément son intensité, en vertu de la loi de la constance des forces et de l'identité des termes force et mouvement. Mais l'idée ne peut se maintenir en pleine lumière, bien vite elle glisse hors du foyer de la conscience, des phénomènes adjacents et adventices se renforcent à son détriment et accaparent indûment l'attention. D'une façon générale, il est plus facile d'analyser les cas où la compréhension est partiellement oblitérée que ceux où elle s'effectue correctement. En effet, le phénomène normal nous échappe. Tout ce qui le retarde ou le désagrège nous permet d'en suivre les phases. D'où la tentation de conclure qu'il se dérobe. Cependant, comme nous n'imaginons pas d'autre tactique que celle que nous exposons, force nous est de l'adopter, en dépit de ses imperfections et de son insuffisance notoires.

On pourrait, à juste titre, s'étonner de notre silence à l'endroit de la psychologie à la mode, qualifiée d'expérimentale. La science de

Digitized by Google

l'âme impondérable et subtile s'est, elle aussi, transportée dans le laboratoire, pénétrée de l'ambition d'instituer des expérimentations irréfutables, à l'instar de la physique et de la chimie.

Examinons si cette prétention repose sur une connaissance fondée de ses ressources et de ses conditions d'existence.

L'une de ses méthode fait usage d'enquêtes. Leur but est de généraliser, de démocratiser la psychologie, restée aristocratique, en ce sens qu'elle n'était accessible qu'au petit nombre des privilégiés de la culture, spécialement doués pour l'introspection. Par la force des choses, la grande masse anonyme en était exclue. On ne savait pas ce qui se passait dans le cerveau du vulgum pecus et cette connaissance systématique était à beaucoup d'égards désirable!

A notre humble avis, l'introduction de la méthode expérimentale ne tient pas toutes ses promesses et ne se justifie pas dans tous les cas. Elle n'a écarté ni la nécessité de l'examen interne, ni la plupart des mêmes causes d'erreur, énoncées page 6.

Si, en vertu de la notation immédiate, les *objections* formulées contre *l'introspection* s'évanouissent en partie, il s'en présente d'autres que nous résumerons sous trois chefs.

1. La nature même de l'hypothèse détermine le choix des expériences. Or, si l'hypothèse peut servir de guide dans les sciences positives, il n'en va pas de même dans l'étude des faits mentaux.

En chimie et en physique, l'hypothèse fournit le cadre des manipulations.[1] Une fois celles-ci posées, on n'a qu'à laisser parler les faits: ils ne sauraient (sauf en électricité) ni mentir ni prêter à des interprétations multiples. Si ce dernier cas se présentait, il est relativement aisé d'établir le discernement de l'erreur par une série de contre épreuves qui circonscriront graduellement les causes perturbatrices. Avec une méthode consciencieuse, un savant a toutes les chances d'arriver à éliminer le doute et l'inexactitude. Si les opérations ont été bien conduites, les notations minutieuses, les conclusions s'imposent.

Lorsqu'il s'agit de sonder un phénomène intellectuel, aucune expérimentation ne parvient à obtenir la précision souhaitable. On ne peut à volonté ralentir ou isoler le point spécial sur lequel portent

[1] Gaston Rageot. H. Spencer et la philosophie de la vie. Revue des deux mondes, 15 août 1904. „Les seuls résultats utiles sont des mesures; les théories et les hypothèses sont de simples artifices de mémoire dont nous usons à l'égard de la réalité fuyante, attitudes provisoires et toujours modifiables."

Digitized by Google

les recherches. Ici, l'individu remplit tout à la fois les fonctions du physicien, de l'instrument mensurateur et du corps ou de l'enchaînement de faits à élucider. Dans l'éventualité la plus favorable, lorsqu'un tiers dirige l'expérience et collationne les résultats, à tout le moins l'observateur est-il du même coup le lieu du phénomène. S'il y a soupçon d'omission ou de commission, il est fort délicat de décider duquel des collaborateurs il relève, et quelle est la part afférente à chacun d'eux.

L'*idée préconçue*, en prescrivant les conditions de l'expérience, peut aussi bien induire à une interprétation illégitime en favorisant une production de phénomènes fallacieux. Les faits mentaux qui constituent, en psychologie, l'intermédiaire, le trait d'union entre l'hypothèse et la vérification, ou, si l'on préfère, la majeure à établir formellement, sont des faits de nature extensible, et, partant, soumis à toutes les fluctuations d'une idiosyncrasie. En outre, la traduction donnée comporte inévitablement une interprétation. On ne saurait arriver à isoler un processus mental comme un processus physique. Nous n'avons pas besoin d'insister pour qu'on ne nous attribue pas l'outrecuidance de nier soit la convenance de ces enquêtes, soit leur puissant intérêt, seulement il est à désirer qu'elles portent sur un grand nombre de personnes et il est indispensable de s'assurer de la valeur de leur témoignage. (Voir à ce propos trav. Emilie Probst et Claparède, Arch. psychol. Juillet 1904).

Deux exemples très simples serviront à illustrer la distinction que nous entendons faire :

Un savant étudie les lois de la pesanteur et désire plus particulièrement s'assurer si la vitesse des corps reste constante pendant leur chute. Il cherchera donc à aborder l'hypothèse de la corrélation du temps, du poids et du chemin parcouru par une ou plusieurs expériences qui, en ralentissant le phénomène, lui permettront de voir à l'œuvre ces trois éléments et d'étudier leur rôle respectif. Les instruments dont il se servira ont été spécialement imaginés dans le but de vérifier précisément cette supposition sous sa triple face. Ce sont, soit une boule roulant sur un plan incliné dont le parcours peut être varié, soit la machine d'Atwood. On trouvera ces expériences et ces instruments décrits au Traité élémentaire de physique de A. Ganot, Paris 1894, § 45 et 46. — Les résultats obtenus par cette double voie ne peuvent transcrire, directement ou incidemment, la solution d'autres inconnues que celles qu'on leur demande. Les

Digitized by Google

moyens employés sont mécaniques et par conséquent passifs. Leur témoignage peut être positif, comme il peut être négatif, dans chaque alternative il est irrécusable, lorsqu'une série convenable d'expériences a éliminé les éléments accidentels.[1] Les conclusions ne prêtent à aucune équivoque et ne peuvent répondre à des questions que le physicien ne s'est pas posées. L'intervention de ce dernier consiste exclusivement à disposer les appareils appropriés et à dégager leurs révélations. Mais le processus expérimental lui-même échappe à son influence.

Supposons au contraire que le devoir de vérifier une hypothèse porte un savant à étudier sur quelques personnes ce qui se passe en elles lorsqu'elles comprennent. Son hypothèse consiste à croire que toute modification provoquée de l'entendement crée chez son interlocuteur une attitude musculaire et une attitude intellectuelle. A supposer qu'un sphygmographe ultra-sensible pût traduire les variations imperceptibles de ses muscles cardiaques, rien ne prouve que ces réactions proviennent de son chef ou des modifications produites par le questionnaire. Münsterberg, op. cit. 127, 132. phénomènes psychopétaux et psychofuges. La disposition d'esprit du sujet, son état émotif, son degré de fatigue, sa capacité d'attention peuvent varier d'un jour à l'autre et infirmer le résultat. De plus, ce qui serait le

[1] Nous lisons dans „La Science et L'Hypothèse" de H. Poincaré, Paris, Bibl. Philos. scientifique p. 23 et 24. „Devant l'infini, le syllogisme et l'expérience échouent également" et dans le fini, „l'induction, appliquée aux sciences physiques, est toujours incertaine, parcequ'elle repose sur la croyance à un ordre général de l'Univers, ordre qui est en dehors de nous. L'induction mathématique, c'est-à-dire la démonstration par récurrence, s'impose au contraire nécessairement, parcequ'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui-même"

Or, „c'est une affirmation de la puissance de l'esprit qu'il se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience."

Et la loi physique que nous fondons sur l'expérience ne „s'appuie que sur des observations dont le nombre est très grand, mais limité."

Tout ce que nous venons de transcrire des raisonnements du grand mathématicien français, loin d'infirmer notre manière de voir, lui donne une plus grande valeur. A supposer que nous devions rabattre des prétentions de la physique comme science rigoureusement exacte, nos conclusions n'en prennent que plus de poids, puisque c'est précisément en regard des sciences dites exactes que nous trouvons la psychologie fantaisiste et l'établissement des hypothèses hasardeux!

Digitized by Google

plus instructif, à savoir ce qui se passe dans ces sujets, peut être affecté par leur fantaisie. Sans qu'ils le cherchent, sans qu'ils s'en rendent compte, leur réponse est déjà une interprétation. En introduisant l'élément d'appréciation qui en fait l'intérêt et la valeur, ils se départissent de l'attitude impersonnelle désirable. Ils commentent ce qui se passe en eux, mus peut-être par un penchant inavoué à justifier ou à dénoncer la thèse du savant. Enfin celui-ci, en coordonnant les réponses recueillies, peut à son tour, de la meilleure foi du monde, les marquer d'une empreinte qui les travestit. En d'autres termes, le rôle de la probabilité qui cède la place à la certitude dans les mathématiques, s'inaugure dans les sciences physiques et prend un très grand développement en psychologie. (Poincaré Science et Hypothèse p. 6 en parle pour les sciences physiques seules).

En psychologie, le rôle de l'idée préconçue.[1] de l'expérimentation

[1] Suivant le professeur Aars de Copenhague, l'hypothèse serait une sorte de *projection du moi!* (Congrès de Philosophie de Genève, sept. 1904). Münsterberg: 159 160. *L'attention* fixe les caractéristiques en marquant les contours d'un fait de conscience. Elle permet à la fois de discerner les détails et d'établir leur distinction. *L'observation* consiste plus spécialement à graver les traits renforcés par l'attention et à faciliter, grâce à l'intensité conférée aux représentations, une vue claire des conditions qui permettront soit pour nous-mêmes, soit pour autrui, le retour des caractères, des traits reconnus au phénomène psychique. Parvenue à ce point, l'observation pourra se prêter à une dénomination et, par association, évoquer l'apparition psychologique souhaitée."

Münsterberg p. 96: „Il ne faut pas oublier qu'en psychologie les énumérations (Aufzählung) (ou distinction des sensations, représentations, associations, sentiments, sentiments affectifs, volitions, etc.) forment fatalement des classements. (Gruppenbildung). Ces derniers résultent inévitablement des abstractions, souvent discutables, en tout cas, incertaines, approximatives (unzulässig) qu'entraine le langage."

Die Gefühlswirkung der Begriffe. Jonas Cohn. Wundt's philosophische Studien. XII. 301. . Le mot, bien que fixé par un examen scientifique rigoureux persiste à contenir les définitions du sens commun."

Toute dénomination est déjà l'énoncé d'un jugement. Comment étudier une question, alors que les mots qui servent à la définir vous lient par le sens admis? Le terme énoncé ne doit pas être une affirmation, mais une proposition à discuter. Or, en admettant même que le sens figuré d'un vocable se soit écarté de son sens propre au point de n'être plus gêné par cette filiation, la pensée, conduite par une série de termes de cette nature, peut perdre sa rectitude, ou s'égarer, dégénérer et aboutir à n'être qu'une formule conventionnelle et inadéquate. Définir, c'est étreindre, dans une même aperception, dans un même effort d'attention, l'idée qu'il s'agit de spécifier, et les mots qu'il est nécessaire de plier à un sens spécial, voulu. (C'est là ce que Münsterberg appelle, (op. cit. p. 158) „ein sprachlicher Imperatif"). Toute tentative d'explica-

Digitized by Google

et de l'interprétation des résultats recueillis porte sur le même ordre de faits, faits instables, impossibles à subtiliser et à résoudre à l'unité désirable par des expérimentations assez catégoriques. Il y a, cela va sans dire, des champs d'expérience indubitables même en dehors de l'étude des sensations, au delà du domaine commun de la physiologie et de la psychologie des sens, mais, plus nous nous éloignons de ces éléments simples, plus les recherches deviennent ardues, l'établissement des méthodes compliqué et les résultats douteux. La fantaisie ne peut jamais être tout-à-fait exclue de l'étude de problèmes complexes comme le nôtre.

2. L'observateur spontané, de bonne foi, mais novice, dont les réactions parleraient le sincère langage de la nature ne sait en général énoncer clairement ce qu'il éprouve. Il faut donc récuser la classe dont le témoignage importerait le plus, celui de la majorité.

3. A mesure que le sujet d'une observation se rend mieux compte de ce qui se passe en lui, ses réactions deviennent moins instinctives. La répétition les a altérées dans un sens susceptible de renforcer des traits secondaires que le sujet a une tendance à prendre pour le point important. Les préoccupations faussent son attitude, et son attention en recueille une propension à dévier dans une mauvaise voie. Les résultats risquent, en dernière analyse, soit de flatter, soit de décevoir plus que de raison l'attente de l'expérimentateur.[1]

---

tion se heurte donc, particulièrement en français, à une armature de traditions immobiles; jusqu'aux désignations et aux définitions scientifiques, tout énoncé se trouve, de ce fait, un apriori qui préjuge, influence et déforme le fait ou l'idée à exposer ou à élucider. Ceci s'explique dans une langue qui est demeurée, comme organe des pensées du peuple, des fantaisies, et des décrets du roi ou de ses poètes-courtisans, toujours inféodée à la discipline mentale d'un catholicisme rigoureux et intransigeant. Le français n'a jamais pu aspirer au rôle émancipé et émancipateur de langue philosophique; ceux qui auraient pu la créer, minorité timide et sans influence sur le peuple et sur le roi, se montrèrent quelquefois irrités contre l'iniquité des institutions, ou des personnes, mais respectèrent toujours superstitieusement le dogme toujours régnant inébranlable d'un Vaugelas immaculé!

[1] Münsterberg. op. cit. 168, dirait que c'est l'idée de la volonté d'observer qui, diminuant d'importance, cesse de prélever à son profit un excédent qui se reporte sur le phénomène d'attention. L'inhibition provient de deux innervations qui s'excluent ou qui alternent, mais qui, par une sorte d'accommodation graduelle, peuvent arriver à coexister. Et, p. 171, „le souvenir d'une image étant plus faible que l'image même, exercera une force d'inhibition moindre sur le désir d'observer le phénomène, et permet au processus de suivre son cours normal."

Digitized by Google

Conclurons-nous des incertitudes de la méthode à son rejet complet? Il y aurait là une bouderie à l'égard de nos faibles moyens d'investigation qui ne serait point d'un esprit scientifique; le criticisme doit poser les limites de la méthode, non aboutir à déclarer que la connaissance est illusoire. Rappelons les paroles de Münsterberg, op. cit. 126: „Tout est accessible à l'observation, même à l'expérimentation, sauf à y arriver parfois par de grands détours.“ De plus, en psychologie, la notion de causalité est forcément restreinte aux faits conscients. Comment dériver, en effet, soit l'antériorité, soit la concomitance de deux faits dont l'un ne peut être établi, parce qu'étant inconscient ou subconscient, il échappe à notre constatation? On peut se louer de cette méthode simpliste, ou peut la déplorer; en psychologie, il n'est pas admis de mettre en cause les absents, parce qu'on les considère, par définition, comme ayant cessé d'exister.[1] Or, malgré le paradoxe de cette affirmation, une série de cas ordinaires (souvenirs in extremis) et extraordinaires (cristal, double vue) semblent démontrer que, même les faits les plus accidentels ne disparaissent jamais, (Benecke), par conséquent demeurent actifs à notre insu. Nous n'entrerons pas dans la controverse si palpitante au sujet de la primauté du liminal et du subliminal, mais nous nous considérons en droit d'affirmer que les lois du souvenir sont également vraies pour l'un comme pour l'autre de ces phénomènes. Par conséquent, dans le problème qui nous occupe, la mémoire semble démentir le crédit accordé à l'introspection, seul procédé d'investigation légitime. En effet, l'oubli est une des conditions d'existence de la mémoire. Sans cette disparition providentielle, l'abondance et le tumulte de nos pensées nous conduiraient à la démence. Notre savoir reste donc, en majeure partie, enseveli dans une somnolence voisine de l'oubli définitif, dans un état latent. Or, un fait en lapsus momentané, faute d'emploi, peut être assimilé à un fait inconscient; le caractère inhibitif de la signification, en délimitant les concepts évoqués supprime les irradiations du dialogue intérieur; et ce dernier est réduit à l'inconscience, en étant réduit au silence. De nombreux faits ont prouvé qu'un affaiblissement temporaire, voire une évasion totale, ne sont que des figures de langage. Aucun fait intellectuel n'est irrémissiblement obnubilé; (Benecke), chacun continue, à l'égal d'un levain ignoré, à subir

[1] Münsterberg, op. cit. p. 110: assimile un état de conscience inconscient, non à un corps qui ne serait pas perçu, mais à un corps qui n'existerait pas!

Digitized by Google

et à exercer une action, ne fût-ce qu'infinitésimale, et qui, nous venons de le voir, défie notre analyse.

Une dernière source d'erreur, conséquence presque inéluctable de toute synthèse, infirmerait plus directement nos conclusions. La loi même de cette opération l'entraîne à reconstituer artificiellement la réalité, et, comme toute généralisation, elle risque, soit d'aggraver les lacunes de l'observation, soit, dans sa triangulation hâtive, de négliger la valeur de quelque détail.

Aussi bien, une théorie embrassant tous les faits étudiés ne peut prétendre qu'à une valeur temporaire. Les formules de la psychologie physiologique n'expriment, comme les statistiques des actuaires, que des moyennes toujours sujettes à révision: La découverte de faits nouveaux les modifie sans cesse.

Si nous nous sommes bien expliqué, il doit résulter de notre exposé la perception d'un schéma défini.

Ajoutons que la tendance actuelle des chercheurs est d'admettre la possibilité de causes multiples de préférence à la loi exclusive et inflexible. Ils poussent la tolérance jusqu'à convenir qu'un phénomène peut être l'aboutissant de causes diverses, successives ou simultanées, agissant, dans certaines alternatives isolément, ailleurs par une action commune.

La géologie [1] a ainsi ouvert la porte à plusieurs explications des éruptions volcaniques, explications qui ne s'excluent pas forcément et peuvent coexister.

Etant donné la complexité de la vie mentale, peut-être approchons-nous d'une ère de psychologie synthétique, où, comme Myers a tenté de le faire pour la personnalité, toutes les contradictions observées et toutes les antinomies proposées se fondront dans un système harmonieux.

Nous ne saurions mieux terminer cet exposé de notre méthode qu'en citant les propres paroles de M. le Prof. Stein dans son livre „Sinn des Daseins“, p. 225. „On se demande souvent: Quelle est la formule libératrice sans s'être préalablement enquis de la possibilité de trouver une formule, et surtout sans avoir examiné sérieusement s'il n'y en a qu'une ou si la vérité ne serait pas plutôt qu'il y en a plusieurs!“

Notre intention primitive était de donner à ce travail le titre de „Psychologie de la compréhension“. Malheureusement ce dernier terme

[1] Science d'observation, non d'expérience.

Digitized by Google

est employé dans un sens différent en logique, où on l'oppose à extension, et il préterait à des malentendus.[1] Nous avons pensé ensuite à lui substituer la dénomination de „Théorie de la signification", mais celle-ci „Essai d'analyse psychologique du mécanisme du langage dans la compréhension" semble à peu près adéquate à „Psychologie des Verstehens". Ce dernier titre nous fût proposé par M. le prof. Münsterberg, alors qu'il voulait bien nous assister de ses suggestions. En effet, la signification est quasi absolue, elle est l'objet d'une définition, tandis que le fait de comprendre implique des variations individuelles; et c'est précisément là le nœud gordien à dénouer. Nous nous proposons donc d'étudier le fonctionnement de l'intelligence des mots et des phrases. Que se passe-t-il en nous lorsque nous avons compris une phrase? Quelle est la modification qui s'est produite en nous? Quel avantage en avons-nous retiré? Quel est le surcroît impondérable qui, ajouté à la sonorité d'un mot, éveille un écho dans la conscience de l'individu? Qu'est-ce qui fait que, au lieu d'être un cadre vide, un mot représente, „signifie" quelque chose, et quel est le contre-coup psychologique de cette opération?

Le problème a plusieurs faces. Il relève de la physiologie, de la linguistique, de la physique, de la sémantique et, en dernier lieu, de la psychologie. Nous ne pourrons nous interdire toute incursion dans quelques-uns des domaines étrangers à notre matière, la compréhension ne pouvant, dans certaines délimitations, se dégager nettement de la linguistique. Nous tirerons même parti, à l'occasion, de faits mis en lumière par la Sémantique! (Préface Antinomies linguistiques, Victor Henry). Dans le cas où le mot n'est pas compris, il n'y a rien, l'oreille où l'œil perçoit des sonorités, des images; la mémoire n'a aucune prise sur ces phénomènes sans valeur psychique et ne les retient qu'exceptionnellement. S'il s'agit d'une phrase, nous verrons l'intensité de l'image s'estomper, s'effacer, sous l'effort que fait l'intelligence pour donner au mot sa valeur motrice. Lorsque l'individu entend une langue qui lui est familière, l'acte de la compréhension s'effectue rapidement, sans qu'il s'attarde à donner à chaque mot sa place ou sa valeur. Dans chaque cas particulier, l'individu projette dans le mot, pour ainsi dire *sa* conception du sens, c'est-à-dire la valeur émotive et motrice qu'il lui attribue, et la valeur de représentation que son expérience lui assigne,

[1] Sauf spécification préalable nous emploierons indifféremment les termes d'*intelligence* et de *compréhension* comme équivalents de „*Wortverständnis*".

Digitized by Google

Nous tenons à circonscrire à l'avance le domaine dans lequel nous allons pénétrer, en mentionnant ceux qu'il côtoie pour les exclure de notre compétence.

En tenant compte d'une part des multiples combinaisons que comporte le vocabulaire, la grammaire, la syntaxe incorporées au style, d'autre part de l'infinie diversité des associations mentales, des réactions nerveuses créées, de la délicatesse esthétique, des idiosyncrasies intellectuelles et du sens des nuances éveillées par le style, nous hasarderons d'enfermer entre deux exemples typiques, choisis de propos délibéré parmi les plus extrêmes, notre définition du problème considéré.

1. Si vous proférez une injure violente à l'adresse d'un homme susceptible, brutal et sans éducation.
2. Si vous expliquez un théorème de hautes mathématiques au plus placide, au plus consciencieux des travailleurs de cabinet.

Dans les deux cas, le langage employé attaquera des combinaisons nerveuses en étroite dépendance du cerveau et provoquera une réaction. Celle-ci est toujours une activité physiologique, même si elle ne se manifeste pas autrement que par l'écarquillement des yeux, ou une barre au front du savant; à plus forte raison en est-ce une si la rougeur du visage, la contraction énergique des sourciliers, des gestes agressifs et désordonnés traduisent la colère d'un tempérament irascible.

---

§ 1.

Comment le langage permet l'intelligence.

Nous abordons ici le problème même de l'intelligence. Examinons comment le langage permet la pensée. Considérons-le, par hypothèse, comme un „excitant" (Binet, Recherches expérimentales sur l'intelligence, p. 3; voir aussi Taine, La Fontaine: Le mot est souvent un éveil de sensation. Camille Lemonnier. Préface au Labeur de la Prose de Gustave Abel).

Le langage décompose, selon l'ordre du temps, les éléments qui sont apparus à l'attention humaine compacts dans l'espace.

Digitized by Google

Pour réitérer les impressions que procure un objet, on ne peut, pour des motifs évidents, employer l'objet même.[1]

Quel que puisse être le point de départ de l'invention ou de la découverte du langage, l'esprit humain n'a pas dû manquer d'y être conduit, dès ses origines, par la persistance de l'image des objets qu'il remarquait en lui. L'idée a dû lui venir de doter cette faculté permanente d'un indice, d'une dénomination expressive, geste plastique ou vocal. L'adoption d'un substitut mimique ou verbal lui a permis de condenser, de classer ses observations. Cette thèse, défendue autrefois par Mansel (Max Müller op. cit. p. 249), est fortement attaquée par Max Müller. Pour ce dernier savant, l'image n'a pu prendre de l'importance qu'à partir du jour où le développement social d'un groupe aurait amené naturellement ses adhérents à user d'émissions sonores définies et invariables, ceci, non en vue de se communiquer leurs émotions ou leurs besoins, mais afin de désigner, sans équivoque possible, le détail des actes à accomplir dans une discipline commune. Théorie de Noiré. Max Müller op. cit. 254. Darwin croit que les cris primitifs avaient pour seule mission des provocations sexuelles.[2] En somme la genèse des langues se perd dans la nuit des temps et il serait présomptueux d'affirmer quel en fût le motif prédominant. Quoiqu'il en soit, le résultat caractéristique fut l'adoption d'un système de signes mobiles prêtant à des combinaisons indéfinies, mais gouvernées par certaines lois aisément assimilables, faciles à reproduire et à distinguer. Leur rôle fut, dès le début, de servir d'instrument délibéré de communication.

Le langage a permis, peu à peu, toutes les opérations de l'esprit. Après avoir commencé par être, comme dit Victor Henry dans ses antinomies linguistiques, „la plus pure efflorescence de l'esprit", il

[1] La partie la plus difficile de l'éducation de Laura Bridgmann (récit du Dr Howe, professeur de l'institut des aveugles de Boston, cité par H. de Triquet: Les ouvriers selon Dieu 4e série, Paris 1859) et d'Hélène Keller a été de leur inculquer la notion de la qualité représentative, substitutive des signes. C'est par le toucher, le seul des sens qui fût intégral chez elles qu'il a fallu leur faire parvenir cette révélation.

Il y a eu, dans ce cas, enseignement direct et voulu de cette connexion qui s'établit chez les enfants normaux par le seul fait de l'imitation. Chez les gens complets, doués de tous leurs sens, le langage est un jeu imitatif, longtemps avant de se plier au service de la pensée. Les enfants se complaisent à répéter de longs mots ou à mettre dans leurs phrases des termes dont le sens leur échappe absolument. (Mad Necker de Saussure: Education progressive, loc. cit. V. Henry op. cit. etc.)

[2] Les épanchements verbeux des lyriques de tous les temps pourraient servir à illustrer cette manière de voir.

Digitized by Google

est devenu l'instrument indispensable de ses raisonnements, de ses découvertes subséquentes. Le besoin inné d'ordre et d'économie, qui marque de son empreinte toutes les productions collectives et instinctives de l'humanité, agit manifestement dans l'élaboration des formes du langage. Chaque terme de la langue, avec ou sans désinence, assigne à l'idée dont il est l'indice de rappel, une situation anticipée. Cette forme, aisée à reconnaître, sorte d'exposant distinctif désignera sa place dans la phrase. La phrase elle-même, avec ses *ponctuations*, n'est autre chose qu'une décomposition adaptée au rythme de l'attention moyenne. Celle-ci procède, comme le vol des oiseaux, par des alternatives de coups d'ailes et de repos.

Mais le rôle capital de la parole est la décomposition selon l'ordre temporel, successivement, par conséquent par un procédé analytique, des éléments, isolés ou simultanés, perçus par les sens sous un aspect indivisible.

Ainsi, le langage, après avoir été la lente acquisition à la fois des faits concrets et des opérations mentales, a réagi sur l'intelligence et lui a fourni une méthode indéfiniment perfectible d'observation et de pensée. Il contient, en tant que moyen d'échange, le germe de la sociabilité, (Voir Guyau: L'art au point de vue sociologique) et partant, de l'évolution tout entière; c'est de son existence que dérive l'histoire des sciences et celle des empires.

Les hommes ont donc fait, comme Monsieur Jourdain, non seulement de la prose, mais surtout de la poésie, de la grammaire et de la logique longtemps avant de le savoir. Un fond de vérité demeure donc au dogme du „verbe" anonyme modelant la face du monde, à condition de n'y voir que la puissance latente et impartiale due à la coopération spontanée de tous.

Le mot fut le grand créateur de mythes.[1] „Nomina Numina." (Voir Max Müller „Ueber die Philosophie der Mythologie 328 u. ss.)

[1] 250 Guyau. Art sociologique. „Le mythe est le germe commun de la religion, de la poésie et du langage. Si tout mot est au fond une image, toute phrase est au fond un mythe complet, c'est-à-dire l'histoire fictive des mots mis en action! D'où il résulte que les poètes raniment la vigueur des mots en étant créateurs de mythes!"

Max Müller a expliqué que la mythologie était dans une relation très étroite avec le problème de l'origine du langage. Encore aujourd'hui, nous créons des mots en leur donnant une signification, ou rattachons un concept nouveau à un terme ancien dont les analogies nous permettent d'en faire dériver ce sens nouveau. Eh bien, l'origine des mythes n'est pas autre. Le soleil par exemple a

Digitized by Google

Ce savant philologue explique que la mythologie dérive du choc en retour de propriétés symboliques des mots. Les hommes ont pris au sérieux leur propre invention ; le mot, créé en vue d'être une représentation, a été traité comme une essence par l'esprit oublieux de son origine. La qualité de l'objet, que le terme choisi était destiné à rappeler et à représenter, a été divinisée. L'homme, dupe de ses propres créations a vu un symbole là où il n'y avait qu'un signe, un dogme là où il n'y avait qu'un symbole et une divinité concrète là où il n'y avait eu que dénomination d'un détail plus ou moins apparent. Le mot fut donc le vrai créateur de mythes !

Le mot a probablement exercé pour la pensée les attributions des chiffres dans l'arithmétique. Sans eux, les opérations multiples du calcul supérieur seraient restées de vagues intuitions. Le chiffre, extrait des jugements qu'il modifiait, a acquis à l'idée de nombre un caractère abstrait mais individuel. Cette distinction a permis à l'intelligence d'envisager les nombres comme une chose, une qualité en soi, par soi-même, revêtue d'une existence indépendante et personnelle. Les mathématiques en forment l'expression systématisée. Lorsque, par l'invention de l'algèbre, on imagina plus tard de substituer aux chiffres des lettres, sans valeur définie, un pas de plus a été fait dans l'abstraction. On raisonna, dès lors, non plus sur des exemples positifs, ni sur des cas concrets mais sur les propriétés mêmes, devenues pour ainsi dire tangibles, que la spéculation se trouva capable d'en déduire.

En résumé, le mot a servi à fixer telle qualité reconnue d'une manière globale par les sens. Tel trait distinct a été isolé, mis à part et doué d'une vie propre. Le mot est devenu le signe de rappel de l'objet et de ses parties aussi bien que de ses qualités et acci-

---

reçu un nom qui rappelait un de ses caractères, par exemple sa rotondité, ou le calorique qu'il dégage. Ce caractère est devenu essentiel au soleil après l'avoir été au terme qui servait à le désigner. La nécessité de donner un genre à tous les mots d'une langue a créé l'obligation de dire ou *le* rond, ou *le* chaud, ou inversément *la* chaleur ou *la* rotondité. Désormais ce genre deviendra une qualité nouvelle inhérente non seulement au vocable, mais par contre coup au soleil. De la nécessité de donner un genre au vocable dérivera pour le soleil une qualité nouvelle, une qualité de sexe. Cette qualité sexuelle servira de base à des légendes, tant il est vrai que l'homme objective, personnifie tout ce qui tombe dans le domaine de sa connaissance. La comparaison est un vestige de ce besoin, très marqué chez les enfants et chez les peuplades primitives ; c'est une des formes de la paresse intellectuelle, et de la répugnance à abandonner le ferme terrain de l'expérience, pour s'aventurer dans l'inconnu.

Digitized by Google

dents. Ce système de signes, gouverné par des lois particulières a édifié, concurremment avec le monde des sensations, celui plus subtil, plus varié, plus spirituel, plus maniable de la pensée exprimé par des groupements de mots. Ce système de signes est soumis, comme les états de conscience, à la loi de succession.

La complexité du mot. Nous avons trois degrés de sensations en étroite dépendance.

1. *La sensation au premier degré, sensation directe.* L'expérience d'un enfant apprenant ce que c'est qu'une chaise par la vue et le toucher, se rendant compte de son usage, etc.

2. *La sensation au second degré. Le résidu de cette sensation,* résidu homogène, dont les ramifications (associations visuelles et spatiales, associations tactiles) sont aptes à subir des résurrections partielles ou totales à l'évocation du mot. Dans cette catégorie rentrent à la fois les images et les idées. Celles-ci sont des sensations assimilées, devenues susceptibles de figurer dans la pensée comme sujets de réflexion. Les images sont de netteté variable, souvenirs d'objets; les idées ont subi un degré d'assimilation de plus, et, suivant les circonstances, un usage répété les a, dans la pratique, appauvries du cortège d'images qui leur a donné naissance. (Il semble résulter des observations faites que le degré d'image apparu, simultanément avec une évocation d'idée, soit moindre encore, lorsqu'il y a compréhension que pensée autonome). Un peu de réflexion suffit à expliquer cette énigme: c'est moins le contenu que le mouvement des idées d'autrui qui sollicite notre attention.

La trace d'une sensation[1] quelconque conserve dans la mémoire les caractères spécifiques de l'organe qui l'a originairement recueillie. Un son restera image d'une sensation auditive, etc.; les vibrations lumineuses et les vibrations acoustiques ne différeront pas entre elles dans la forme résiduelle qu'elles affecteront: les deux faits seront également et au même titre des faits de mémoire, *c'est-à-dire des faits devenus intellectuels en vertu de leur capacité de résurrection.*

3. *La sensation au troisième degré, soit le mot,* sorte de chef de file qui accouple les deux sensations précédentes. Il va sans dire que ce lien est éminemment lâche et qu'il ne présente ni un caractère inflexible, ni un caractère absolu.

[1] Par sensations nous entendons aussi bien celles des cinq sens classiques que celles comprises dans des subdivisions plus récentes, sens musculaire, sens interne, sens sexuel, etc.

Digitized by Google

L'indépendance réciproque de ces relations est considérable. (Voir Egger op. cit. p. 280 Schéma idéographique de l'évolution du signe). Darmesteter, dans sa „Vie des mots", en fait dériver, à vrai dire en employant d'autres termes, les lois qui président aux changements de sens.

Le mot contient virtuellement, outre les associations qui définissent *sa signification,*[1] des associations provenant de sa répétition

[1] Martinak. op cit. p. 8 établit une distinction très judicieuse entre les diverses catégories de signes. La première catégorie comprend les significations réelles, effectives, spontanées qui s'imposent sans intervention de téléologie. a) Signes dans un rapport de cause à effet infaillible: A. cause suggère B. effet. La pression atmosphérique amène l'orage. b) Signes dont l'effet nous incite à remonter à la cause. A. est l'effet de B. par exemple la hausse du thermomètre indique une élévation de température. (En réalité c'est l'élévation de température qui est la cause de la hausse du thermomètre, mais ce dernier phénomène est l'indice visible du premier). c) Nous tirons une conclusion d'une fraction du phénomène aperçu. Nous constatons qu'une silhouette éloignée décroît, c'est le signe que la personne s'éloigne. Ce genre de signes ne communique pas des faits. Il ne fait que traduire ce qui est, sera ou a été. p 19.

Mais l'observation qui nous intéresse directement est la suivante: *Il n'y a lieu de parler de compréhension que dans les cas où la signification est voulue, lorsque le signe est l'objet d'une signification, d'une valeur conventionnelle, que Martinak appelle valeur de finalité.* Dans ce cas, l'antécédent et le conséquent ne sont pas dans la relation très simple de succession causale. Ici, le rapport de la chose signifiée au symbole qui l'enferme ne saute pas aux yeux. Non seulement ce langage permet de transmettre des notions historiques, mais il reflète toutes les variations de la volonté humaine. p. 20. Martinak p. 10. envisage la relation de l'objet et de sa signification, dans la première catégorie, comme Santayana envisage l'expression et la chose exprimée. Sense of beauty p. 192. La fluidité de l'esprit rendrait toute réflexion impossible, si le contenu abstrait des idées n'était pas fixé par des mots ou des symboles. Ainsi nous sommes devenus capables de reconnaître, dans une perception, la répétition d'une autre, et de reconnaître dans le retour de certaines impressions, un seul et même objet, p. 193. En outre nous restons sensibles à des affinités lorsqu'elles ont cessé d'ébranler nos sens. La signification, la tonalité de ces pensées sont dues à la valeur réverbérée d'autres pensées ou d'autres sensations qui y ont été associées dans notre expérience. Le pouvoir tacite de ces associations se continue dans notre esprit et modifie notre réaction actuelle! *La valeur, la qualité acquise ainsi par association est ce que nous appelons l'expression.* Ainsi lorsque la forme que nous percevons, ou les matériaux qui nous sont donnés, ne présentent qu'un objet accompagné d'effets émotionnels, l'expression se rattache à deux objets et l'effet émotionnel dérive des caractères du second objet ou objet suggéré (p. 195). Dans toute expression, il faut donc distinguer deux termes. Le premier est l'objet présenté, le mot l'image, la chose expressive; le second est l'objet suggéré, la pensée de second plan, l'émotion ou l'image évoquée, la chose exprimée; et p. 196: L'expression dépend de l'union de deux termes, dont l'un doit être fourni par l'imagination.

Digitized by Google

dans un contexte qui prescrivent *son ordre grammatical* (v. p. 19). Cette influence, active bien que latente, crée, à côté de *l'expectative sémantique*, une *expectative formelle*. C'est ainsi que nous sommes attentifs, dans une même aperception, au sens du mot ou plutôt de l'idée ou de l'objet concerné, et à la place du mot dans la phrase. Cette situation du mot délimite quelle face de ses associations, éventuellement sémantiques et motrices nous avons à considérer. Après un substantif: l'arbre, par exemple, nous nous attendons à voir figurer soit un qui, soit un que, soit un verbe, soit un adjectif. Toutes ces expectatives sont l'objet d'un processus intellectuel extrêmement rapide, pareil à celui de la lecture des mots. Ceux-ci, comme l'ont démontré Erdmann et Dodge dans leur abondant exposé, sont lus en bloc et reconnus grâce à des indices minima. Les mots et jusqu'à des locutions entières sont lus et compris, à l'égal d'un mot isolé, par un seul influx d'attention.

Dans la pratique, *les expressions toutes faites* (ce que les professeurs de littérature appellent des clichés, les puristes des gallicismes, les grammairiens des locutions) se présentent à nous, soit qu'il s'agisse d'exprimer notre pensée, soit qu'il s'agisse de comprendre celle d'autrui, comme une série homogène dont le premier terme, à l'égal des premières notes d'une mélodie, évoque l'ensemble du thème ou de la phrase.

La place du mot (ou sa désinence dans les langues synthétiques) restreint les éventualités de signification de la suite du contexte. C'est ce que nous pourrions appeler les *harmoniques formelles* du mot, par opposition aux harmoniques tout court, qui sont les significations apparentées qu'il fait vibrer, que James appelle les franges ou suffusions des idées (v. note p. 60). (Voir aussi idées générales, Enquête de Ribot parue dans la „Revue philosophique", No. XXXII. p. 387 et le travail de M. Flournoy, Année psychologique 1896 p. 42 et passim).

Chaque idée possède en elle-même des fonctions implicites qui peuvent varier dans leur expression comme l'attestera l'exemple suivant: Il s'agit d'un enfant orphelin; on parlera de ses parents au passé, il y a donc un rapport entre orphelin et parents défunts, et dire l'un entraîne l'affirmation de toute la série des idées dérivées! inversement si nous disons de quelqu'un qu'il a perdu ses parents, nous notifions qu'il est devenu orphelin. Ou bien l'on annonce qu'une lampe s'est cassée, ce fait suffit à faire entendre qu'elle est mise

Digitized by Google

hors de service, que le public sera condamné à l'obscurité, que le pétrole ou l'huile s'est répandu, etc. Cet exemple rentre dans l'ordre de faits mentionnés plus loin, *à savoir que le mot est une notation abrégée d'une série de faits* (v. p. 50 et p. 61) et il confirme qu'il y a deux sortes d'associations parallèles, d'une part celles qui relient les idées entre elles, de l'autre celles qui déterminent leur expression grammaticale et littéraire.

La même pensée peut s'exprimer de différentes manières, grâce à la relation entre les idées qu'expriment les mots et celles qu'ils induisent en vertu des latitudes de la signification.

Toutes ces possibilités immanentes constituent la puissance expressive des sous-entendus et des demi-mots. C'est de cette extension, de ces contre coups inévitables que les écrivains ont à se bien pénétrer. L'analyse des harmoniques sémantiques du mot leur permettra d'être suffisamment explicites sans développer inutilement les corollaires de leur texte.

Ces combinaisons de sensations simplifient et compliquent à la fois le processus intellectuel. Elles le simplifient en lui assignant la coordination définie, mémorisable, à fins essentiellement pratiques, de l'énonciation (grammaire, syntaxe); elles le compliquent, en ce que les sensations qui l'expriment elles-mêmes, (sonorité et écriture du langage) entrent à leur tour, à titre d'éléments, dans le complexus de la conscience, et se combinent, pour former par exemple, *l'audition colorée. (Harmonie imitative, quiproquos, homonymes, calembours, allitérations et confusions.)* Il ne faut pas oublier que, si les idées sont des images ou des résidus de sensations, les mots sont eux-mêmes perçus par des extrémités nerveuses, par l'oreille ou par la vue, suivant que ce langage est écrit ou prononcé. *Les mots s'adressent donc à la sensibilité,* (et c'est là ce qui leur donne leur valeur artistique, leur couleur, leur beauté) et sont, de même que toute manifestation du monde extérieur, l'objet d'un remaniement dans notre for intérieur. Ils sont traduits par une sensation, et se transforment à leur tour, en résidu intellectuel, intimément lié désormais aux mouvements musculaires et nerveux qui président à leur écriture ou à leur prononciation. Ainsi, indépendamment des centres si divers qui concourent à l'intelligence, les ramifications nerveuses et musculaires mises en activité par cette opération, en apparence si simple, sont innombrables. Donc, avec l'alphabet, l'écriture, le son et le langage extérorisé interviennent des combinaisons compliquées, surgissent de nouveaux problèmes.

Digitized by Google

Les mots subissent, par analogie, par juxtaposition, des associations qui, en s'ajoutant à la sonorité particulière de chacun d'eux, servent de guide-âne de la pensée, de trame à la grammaire et au style. Ainsi s'établit la distinction entre le mot, sensation auditive, et le groupement de lettres qui composent, qui constituent sa physionomie visible. (Ce n'est point dépasser les bornes de la hardiesse permise que d'affirmer qu'il n'y a guère de rapport entre les sons des lettres épelées et les sons de ces mêmes lettres agglomérées en mots, entre les mots écrits ou imprimés et la manière dont ils se prononcent; il n'en existe pas davantage entre tous ces termes et les notions qu'ils désignent. Autant avoir la sincérité de déclarer ces associations purement conventionnelles. En réalité il n'y a pas plus à rire de l'Anglais qui s'écrit brougham et se prononce broum, que de femme qui se dit fame ou de soi orthographié avec un s, un o et un i! ... et rendu, par soua!)[1] — En outre, en devenant intellectuel, un fait acquiert des propriétés nouvelles qui lui confèrent de nouvelles virtualités associatives; (association, valeur logique, esthétique,[2] etc.) En somme, la forme du mot et sa sonorité, évoquent des sensations „sui generis" qui se combinent avec sa signification. Dans cette trame d'affinités complexes, s'insèrent de nouveaux réseaux de groupements; tous ces faits ont la propriété d'étendre indéfiniment leurs ramifications respectives. Sous l'effet de l'idéation naissent de nouvelles lignes, de nouvelles molécules instables à potentiel indéfini; ces sensations, contigües sur divers points, se pénètrent réciproquement. Ainsi l'onomatopée est un rapport de sonorité entre le vocable et ce qu'il exprime.[3] Pareillement l'audition colorée, ou ce fait très significatif cité par Mme de Pressensé dans Geneviève. Un enfant, frappé de l'analogie entre un g et une vieille dame donne le nom de la dame lorsqu'on lui demande le nom de la lettre.

De même, Gottfried Keller raconte que son héros, „der grüne

[1] On trouvera une remarque analogue dans le livre d'Erdmann & Dodge, „Ueber das Lesen".

[2] Santayana, op. cit., p. 195. Un mot peut être beau simplement par l'effet de sa signification ou des associations évoquées; mais souvent cette beauté expressive lui vient, par surcroît, d'une vertu musicale propre.

[3] Martinak, op. cit., p. 26 et ss. Rapport insuffisant, si on l'analyse, pour motiver la compréhension. La preuve qu'il avance est ingénieuse. Les onomatopées varient de langue à langue. On ne saurait trop que répondre à son argument. Puisque même les onomatopées se traduisent différemment dans des idiomes apparentés, c'est qu'il faut leur refuser à eux aussi la qualité de signes naturels.

Digitized by Google

Heinrich", saisissant au vol une ressemblance qui échappait à ses camarades, répondait ingénument „Pumpernickel", — mot dont il ignorait le sens, — au lieu de prononcer: „P majuscule".

Plus l'érudition s'accroît, plus les analogies, les rapports des choses entre elles s'imposent à l'esprit. Cette faculté de compliquer sans cesse le contenu de notre mémoire a pour contrepoids la faculté de le classer systématiquement. C'est à cette ressource mentale, dans une très grande mesure innée, personnelle et passive que sont dues, fécondées par l'attention volontaire, les plus belles découvertes de l'esprit humain. Le choix entre tous ces éléments, fournis mécaniquement par la réflexion, permet seul l'intelligence. L'attitude active de notre esprit, vis-à-vis de ce qui lui est présenté, a pour corrélatif l'allure proverbiale de la pensée. Elle est, comme les engins de transport en temps de guerre, „toujours sous pression".

Balzac faisait une distinction très rationnelle entre le style d'idées et le style d'images. En transposant cette observation dans le domaine de la psychologie, nous sentons ce qu'elle a de vrai. Victor Henry raisonne à peu près de même lorsqu'il dit que le langage conserve toujours trop d'images, quand il a pour mission de traiter la haute spéculation philosophique ou mathématique: (v. p. 61).

„La langue du lyrisme et celle des mathématiques supérieures peuvent bien passer, dans notre état actuel de civilisation, pour les types respectifs du langage transmis et du langage appris. Cela posé, le contraste est puissamment saisi dans cette page de M. P. Tannery (Revue de Paris, 2e année, t. IV, 191): „Plus un raisonnement est un raisonnement scientifique, plus c'est un raisonnement de mots, un raisonnement de signes, et c'est par là *qu'il exprime des relations qui ne dépendent pas de celui qui le fait ou le comprend.*" C'est bien cela: des idées et non des représentations. „Par contraste, ouvrez un poète: des mots vont jaillir des images et des sensations; c'est vous, c'est une âme pareille à la sienne que le poète veut émouvoir; s'il se sert des choses, ce n'est que pour arriver à vous; et les mots pour lui sont-ils des signes? Oui encore." (oui, mais des signes qui, dans sa conscience et dans la vôtre, ont préexisté aux choses signifiées et qui, par suite, *en évoquent la sensation en même temps que le concept)* „mais vous l'oubliez pendant que leur harmonie vous enchante et que les sensations qu'ils évoquent vous envahissent. Pour le poète, la puissance d'évocation qu'il y a dans les mot est trop faible; pour le savant, les mots sont encore trop imprégnés de sensation, ils ne

Digitized by Google

sont pas assez décolorés . . . .“ et il faut que l'algèbre intervienne pour corriger ce que la géométrie pure, en tant que nomenclature empruntée au langage courant, garde encore de trop „sensationnel“. Antinomies linguistiques, p. 62. Note.

En résumé, le langage établit, dans les faits constatés, de l'ordre, des groupements, des rapports qui en favorisent le maniement; grâce à sa forme immatérielle, la mémoire, le jugement et toutes les fonctions de l'intelligence sont rendus possibles. Les objets concrets sont décomposés d'une façon qui permet de les transmettre. Au lieu de les montrer, on fait usage d'un symbole qui, par association, se substitue à lui et provoque un retour suffisant de l'image et des qualités de l'objet. Le mot, pareil à une formule plus souple et plus obéissante, remplace et évoque l'image de l'objet, et représente virtuellement toutes ses capacités. En effet, le signe a la propriété de faire surgir toutes les associations possibles relevant de l'objet même, outre les affinités grammaticales qui procèdent de son emploi dans le langage. (Les idées mêmes ne sont que des images d'images, affirment Taine et Külpe). La pensée emploie des souvenirs d'objets concrets auxquels elle a fait subir un travail d'assimilation qui les élève au rang de faits intellectuels, et elle se sert d'eux pour des comparaisons, des analogies, et les introduit dans son laboratoire à titre de simples représentations. Ces représentations fixent le processus mental et le dotent d'une forme facile à reconnaître et à identifier.

Les *causes historiques* de la formation du langage sont en réalité des *causes psychologiques*. Ces causes psychologiques, sorties de cerveaux et de volontés multiples, et que nous appelons du terme indéfini de tendance, restent diversement actives dans le lexique, la grammaire et la syntaxe, en un mot dans le génie de la langue. Elles impriment à l'esprit des individus qui la parlent et l'écrivent des caractères formels de pensée, des habitudes d'esprit. Elles créent ou modifient leurs aptitudes associatives, modèlent leurs goûts et leur manière de comprendre.[1]

Des conditions mêmes d'un idiome, de sa plus ou moins grande propension à l'analyse, naissent les particularités de sa sémantique et, partant, les qualités intellectuelles, esthétiques et psychologiques qui attestent le caractère de cette langue.

[1] Voir un raisonnement analogue. Bréal, Essai de Sémantique III ed. 1904, p. 330.

Digitized by Google

Ainsi le français qui est la plus claire des langues vivantes, a fait du Français un homme qui réclame de ses écrivains un style limpide et élégant, non seulement pour le comprendre,[1] mais pour l'apprécier! On pourrait nous objecter le contraire, en paraphrasant un mot célèbre de Vinet, et dire que, puisqu'il faut tant de clarté à son esprit c'est qu'il est naturellement confus, mais il faut ajouter que c'est un des idiomes les plus difficiles à connaître et à employer, parce qu'une longue tradition littéraire en a strictement défini tous les termes (Taine disait qu'il fallait quinze ans pour l'apprendre et Balzac trente) et la peine que le lecteur aime à s'épargner, ce sont ses écrivains qui la prennent.

Pour faire foi de notre assertion relativement au rôle des désinences, il suffit de lire avec attention les trois passages suivants, choisis parmi les plus brillants auteurs de deux littératures. L'une de ces citations est tirée du satyre de Victor Hugo dans la légende des siècles, les deux autres sont l'une de Virgile, l'autre de Lucrèce.

Le latin permet, grâce aux désinences, le groupement verbal dans l'ordre de succession des images, conformément à l'ordre de la réalité. La compréhension n'a qu'à se laisser guider par le texte et à suivre le défilé des image; la sémantique se confond ici avec l'esthétique. La place du mot au point de vue grammatical est indiquée par la terminaison, les sensations sont évoquées dans leur succession la plus frappante. Au contraire, en français la construction s'impose, les inversions sont mal vues; en conséquence, l'auteur, contraint de respecter avant tout la grammaire et les usages, malgré sa volonté délibérée de les fronder, a enserré ses images dans une gaine rigide. Il est juste d'ajouter que le sacrifice qu'a fait l'inimitable lyrique ne porte guère préjudice à l'effet obtenu. Ce sont peut-être les plus beaux vers descriptifs qui existent en français, mais ici l'art s'écarte sensiblement de la nature.

Géorgiques Lir. I p. 162. P. Virgilii Maronis.

„Vomis, et inflexi primum grave robur aratri,
Tardaque Eleusinae matris volventia plaustra
Tribulaque, traheaeque, et iniquo pondere rastri!"

[1] Pour n'en donner qu'un exemple, à l'occasion du terme „causer à", employé couramment à Genève au lieu de „causer avec" par analogie avec „parler à", une édition des Confessions 1, VII de Rousseau, annotée à l'usage des écoles, contient cette remarque: „ici l'auteur n'a pas terminé sa phrase."

Digitized by Google

Lucrèce. De natura rerum. Livre 2.

„Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem!
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.“

Le Satyre. V. Hugo.

C'était l'heure où sortaient les chevaux du soleil.
Le ciel tout frémissant du glorieux réveil,
Ouvrait les deux battants de sa porte sonore;
Blancs, ils apparaissaient formidables d'aurore;
Derrière eux, comme un orbe effrayant couvert d'yeux,
Eclatait la rondeur du grand char radieux;
On distinguait le bras du dieu qui le dirige;
Aquilon achevait d'atteler le quadrige.
Les quatre ardents chevaux, dressaient leur poitrail d'or;
Faisant leurs premiers pas, ils se cabraient encor
Entre la zône obscure et la zône enflammée;
De leurs crins d'où semblait sortir une fumée
De perles, de saphirs, d'onyx, de diamants,
Dispersée et fuyante au fond des élèments,
Les trois premiers, l'œil fier, la narine embrasée,
Secouaient dans le jour des gouttes de rosée,
Le dernier secouait des astres dans la nuit.

Comparez mentalement la succession de détails qui frappent votre vue lorsque, assis sur le rivage d'un lac, vous voyez une barque s'approcher. Prenons chaque fait isolément. Admettons que le meilleur groupement de mots, propre à cette description, soit le suivant: J'étais assis au bord du lac, en contemplation devant le spectacle qui se déroulait sous mes yeux. Une barque, toutes voiles dehors, s'avançait vers le port. L'eau, chassée par l'étrave, se révulsait avec des bouillonnements de neige, à chaque balancement de la coque. Celle-ci, cédant tour à tour aux impulsions du vent qui gonflait la voilure et à la résistance des vagues, oscillait légèrement comme la gorge des cygnes quand ils nagent.

Vous sentez aussitôt combien le langage, comparé à la vision réelle, consiste *en un compromis* entre l'ordre des mots et l'ordre des sensations. A la quasi-instantanéité avec laquelle toutes ces observations parviennent à notre œil, comparez cette peinture hâchée, dispersée, pénible, et vous conviendrez avec Lessing (v. p. 31 Note 1) que les termes les plus adéquats et les plus heureusement groupés

Digitized by Google

ne traduisent qu'approximativement l'unité harmonieuse et simultanée de l'impression originale.

Nous ne sommes pas capables de faire abstraction des habitudes que la grammaire et la logique ont inculquées à notre esprit. Nous sentons littérairement et ramenons nos jugements à cette norme artificielle du goût. Il est avéré pour nous que ce sont là des contraintes factices, imaginées en vertu d'on ne sait quelles nécessités et consacrées par l'atavisme. L'application de ces imparfaits moyens de reproduction est affaire de talent, et affaire de choix. C'est par touches successives que le langage arrive à reproduire ou à combiner, avec plus ou moins de bonheur, les éléments perçus simultanément par les sens.

Certains philosophes (Condillac) ont développé une thèse aux termes de laquelle il y aurait, non seulement une analogie à remarquer, mais une identité, entre la notation des vérités mathématiques et celle des faits et des idées par le langage.

Les formules expriment la correspondance exacte des phénomènes apparus et des modes sous lesquels ils ont été aperçus par l'homme. Au contraire, le langage est incertain, parce qu'il a pour tâche d'exprimer des phénomènes dans leurs variations; non plus des phénomènes inertes ou animés de mouvements continus, simplifiés, abstraits de leurs accidents typiques, mais des phénomènes accompagnés de tout leur contingent de concepts, de tout leur cortège de couleurs, de formes, de mouvements et de particularités adventices de temps, de circonstances et de lieu. $pi R^2$ est une formule vraie au Kamtchatka et au pôle sud. „Je vous aime“ n'est que l'expression d'un état d'âme, exposée même dans l'enceinte de Paris, à des interprétations aussi nombreuses qu'il y a de personnes l'entendant ou la proférant; mais ces interprétations dépendent de la voix qui se prononce, des caractères qu'elle trahit et des expériences individuelles qui, de part et d'autre, permettent d'en traduire la valeur. X plus Y est une chose absolue, parce que les divergences de représentation n'ont aucune importance, n'ont même probablement pas sujet de se produire, ils sont aussi près de l'absolu que l'esprit humain en est susceptible. Au contraire un mot est un cadre extensible où je puis voir tout ce que les caprices de mon esprit peuvent y projeter.[1]

[1] Voir aussi Victor Henry, op. cit.

Digitized by Google

La vue perçoit les choses dans l'espace et apporte les images, la matière première de la pensée.

Un critique (Mabilleau, Revue des deux mondes, 15 oct. 1890, p. 834—859) a écrit toute une brillante variation sur l'œil de Victor Hugo, siège, selon lui, du puissant verbalisme et du coloris du maître.

Le sens de l'ouïe a pour fonction de percevoir sous forme de succession alors que le regard embrasse simultanément. Comme le langage fut parlé avant d'être écrit, il fut le premier étalon de la pensée. Les symboles vocaux qu'il créa établirent des distinctions dans les faits bruts et reconstruisirent, selon le mode temporel, les notions sensorielles décomposées par l'intelligence d'après les perceptions d'ordre spatial.[1]

Plus tard, lorsque les deux langages, — dont l'un fut imaginé en vue de fixer l'autre, — le langage parlé et le langage écrit coexistèrent, ce caractère de succession appartint aux deux modes de communication dans une égale mesure. A cette différence près, toutefois, que l'inflexion de la voix fut perdue dans la notation écrite et tant bien que mal remplacée par la ponctuation. En effet, lorsque vous entendez dire: „J'irai à la campagne demain", vous percevez un tout homo-

[1] Lessing a basé toute son argumentation de la délimitation des arts plastiques et littéraires, sur la propriété spécifique des sens de l'ouïe et de la vue. Selon lui, la description serait un genre faux, en littérature. Le langage ne permet qu'une énumération. Une description ne sera jamais conçue, c'est-à-dire à la fois comprise et visualisée qu'à la suite d'un effort pour reconstituer des éléments présentés successivement. Laocoon § 17 trad. Courtin. „La poésie est obligée d'employer des signes arbitraires qui se suivent l'un après l'autre. . . . . Ce que l'œil aperçoit d'un seul coup, le poète nous le dénombre pièce à pièce, et souvent, il arrive qu'au dernier trait, nous avons oublié le premier. . . . L'œil peut parcourir de nouveau; pour l'oreille, au contraire, les détails entendus sont perdus s'ils ne restent pas dans la pensée." Même remarque de Brunetière: le roman naturaliste, p. 98 et 99, Paris 1896.

Lessing aurait pu ajouter que nous ne saurions tirer les éléments constitutifs d'une description que de nos propres souvenirs; d'où, pour mille raisons évidentes, l'impossibilité d'aspirer à décrire la réalité absolue. Chaque personnalité a son indice de réfraction et disperse les formes et les couleurs au travers de son tempérament. Comment pourrai-je comprendre une description du pôle nord si je vis sous l'équateur? C'est à des difficultés de ce genre que se sont heurtés les patients traducteurs de la Bible dans certains idiomes des deux hémisphères.

Notons ici, en passant, que la cognition, ainsi que la plupart des acquisitions nouvelles, s'effectuent par le canal visuel. D'où, et la prédominance des images, même pour les types qualifiés de moteurs et d'auditifs, et le rôle des images visuelles dans les métaphores destinées à commenter une pensée obscure!

Digitized by Google

gène; lorsque cette phrase frappe votre vue, vous distinguez 6 mots et ce n'est que lorsque vous les avez lus grosso modo entièrement que le sens complet vous parvient. Le rôle de l'intonation, *ce geste vocal*, consiste à faciliter l'assimilation, à faire prévoir par la mélodie ascendante ou descendante qu'elle revêt, quel est le sens exact. En effet, cette influence émotive du mot est infiniment plus réelle et plus considérable lorsque nous envisageons la puissance suggestive des émissions vocales que l'impersonnelle et froide notation du style. On sait qu'en modifiant l'accent donné à un oui on peut aisément lui faire signifier „peut-être", et même „non"!

Le mot évoque l'image, celle-ci représente l'objet; le mot est donc le symbole d'une représentation d'objet, ou un objet à la moins troisième puissance:

D'où il résulte que le mot a une valeur variable[1] qui dépend des facultés d'observation, de synthèse, de mémoire et d'information de l'individu. La sensibilité littéraire, active et passive, créatrice et réceptive, dérive du goût, celui-ci est un mode inné, moins modelé que développé par l'éducation.[2]

En somme cependant, si la valeur du mot[3] comme signe est à peu près analogue pour chaque individu comme fait de signification, l'appréciation de ses *harmoniques* varie notablement.

Les mots renferment dans leur enceinte des notions extensibles. Ainsi, à côté de sa signification précise, le mot contient dans ses irradiations des virtualités subconscientes qui agissent, suivant la

---

[1] Enquête sur les idées générales. Revue philosophique T. XXXII, Th. Ribot. „Nous percevons le mot d'une façon ou de l'autre, mais l'idée générale qu'il contient est liée aux habitudes de l'esprit, ou compréhension inconsciente, qui établit des rapports."

[2] Exemple: Un enfant se met à rire au nez d'une personne qui lui affirme qu'elle s'est tordue le pied, parce qu'il ne la voit pas boiter. Par défaut d'expérience, il prend ce qu'on lui dit à la lettre.

Cette initiation, cette délimitation, exclusivement par l'expérience ou par la lecture, expose à de singuliers à peu près; ainsi le terme livide est considéré généralement comme étant synonyme de pâle, parce que le contexte qui l'encadre lui fait attribuer le même sens, or il signifie juste le contraire, nuance tirant sur le noir! Pour notre part, ce n'est qu'après avoir vu le mot pâle opposé à livide que nous avons eu l'idée de recourir au dictionnaire et à l'étymologie acceptée, ce qui nous a permis d'en fixer la valeur exacte.

[3] „Ce substratum inconscient, ce savoir potentiel, organisé, ne donne pas au mot sa valeur seulement, mais sa marque, comme les harmoniques quand ils s'ajoutent au son fondamental." James paraphrasé par Th. Ribot. Idées générales.

Digitized by Google

prédisposition individuelle ou momentanée du lecteur ou de l'auditeur. Il y a donc deux causes de malentendus possibles auxquelles les stylistes ne sont point assez attentifs, parce qu'ils ont la superstition du sens commun, et croient sincèrement que le mot plaque sur l'idée. La première de ces causes réside dans les significations que le mot *induit*, sorte d'émanation qu'il doit à son contexte le plus habituel. Cette influence peut aussi se produire inopinément par le fait que le mot ne se plie pas au sens rigoureux que nécessiterait son emploi dans le cas donné. Ainsi dans les vers suivants:

Les nuages huileux s'amassent
Sur des corneilles qui s'éploient
Fouillant *le sol mou comme une foie.*

Il nous semble que la comparaison du sol avec un foie ne peut délimiter exclusivement sa consistance, mais qu'elle comporte en outre l'impression de la couleur brun-rouge du viscère.

La seconde de ces causes demanderait à être appuyée par des démonstrations. Elle implique une vérité que nous nous efforcerons de faire comprendre. Les mots font partie, — sous forme de parole intérieure, de faits momentanément oubliés, — de cette cénesthésie intellectuelle, de cette perception du moi qu'on attribuait exclusivement aux faits mentaux, avant l'attention donnée aux concomitances psycho-physiologiques. Selon nous, la totalité des sensations internes et externes (jeu des organes, perceptions musculaires et peaucières, vision de notre attitude, contact des vêtements)[1], exerce une influence sur les faits de conscience antérieurement acquis. L'extension logique des termes résulte d'une expérience originale que consacrent, que déforment ou qu'altèrent les expériences subséquentes.

L'objectivité est le but du philosophe et du sage, mais l'équilibre est toujours instable et temporaire. On peut dire, si cette hardiesse de langage n'offusque pas, que les mots baignent dans notre individualité et qu'ils empruntent la plus grande partie de leur valeur à nos états affectifs. Non seulement notre lexique d'élocution, — toujours beaucoup plus restreint que le vocabulaire que nous connaissons sans y recourir, — est, dans une certaine mesure, élaboré par des affinités instinctives, mais notre *interprétation*, toujours personnelle, évolue perpétuellement.

[1] „L'origine des représentations et des jugements provient, non seulement des sensations des cinq sens, mais de toutes les manifestations physiologiques des muscles, des viscères, des glandes, etc. Münsterberg op. cit. p. 223—224.

Digitized by Google

Qu'on ne nous objecte point que ces *franges*[1] (James) de significations subconscientes sont trop faibles pour exercer une influence. Trouve-t-on chimérique de calculer la chaleur dégagée par les étoiles et de leur attribuer une valeur régulatrice de la température?

Le mot a une valeur monétaire d'échange commun. Son effigie ne varie pas, mais sa qualité intrinsèque, son millième, son alliage varie. La valeur particulière du mot, outre l'influence du sens, de la forme, de la sonorité réside dans le mécanisme même de l'élocution. Les mouvements musculaires qui se produisent involontairement dans les organes de la parole, lorsque nous entendons un mot, contribuent au timbre de l'émotion que produit le mot; si nous ajoutons à cela le souvenir des constatations des sens relatives à la forme, à la couleur, au poids de l'objet que le mot représente (lorsqu'il s'agit d'objets matériels), nous arriverons à admettre que les mots ne sont que des combinaisons d'éléments variables dont l'un des plus importants est *sa valeur esthétique:* sa forme et sa sonorité. Un mot est une sensation particulière, résultante d'une foule d'impressions réunies en faisceau. Conclusion: chaque mot est le produit de facteurs semblables mais différemment combinés.

Chaque mot a une histoire, et cette histoire (sorte d'étymologie de son sens et de sa valeur propre) diffère pour chaque individu. Le vocable considéré a pu circuler de bouche en bouche, s'altérer, à la suite d'invasions, d'infiltrations étrangères, de prononciations de clocher. Mais nous avons pour programme d'insister, non sur la structure, ni sur les formations ou déformations morphologiques des mots, mais sur leur valeur sémantique, et plus spécialement sur leur *importance dynamique et cinématique* dans l'économie de la pensée gouvernée par le verbe d'autrui.

---

§ 2.

Relation avec le problème de l'origine, de la formation et des mutations du langage.

La contribution du problème de l'origine du langage ne nous serait de quelque profit que dans une alternative: S'il y avait eu dans l'ère lointaine où l'homme balbutia pour la première fois, une

[1] „Les mots font frange les uns dans les autres, comme baignés dans un halo de relations.“ James.

Digitized by Google

nécessité organique, qui l'aurait porté à désigner tel objet par tel amalgame de syllabes.[1] Un simple raisonnement fait litière de cette hypothèse : S'il en était ainsi, il n'y aurait qu'une langue immobile (Locke). Ceci peut être vrai, selon l'assertion du Dr. Guzmann (die Sprache des Kindes und der Naturvölker, 3me Congrès psychologique de Munich) pour les noms de papa et maman, qui offrent de frappantes analogies dans plusieurs langues, et qui paraissent résulter d'une prédisposition que les lèvres de l'enfant recueillent de la succion. De même, dans le cas où la supposition du Président de Brosses, reprise par Wundt et d'autres (Bourdon, Egger), aurait quelque fondement. Il enseigne que, d'après l'analogie des onomatopées, chaque objet, au fur et à mesure que le champ des connaissances s'est étendu, a reçu un nom ayant avec lui un rapport de sonorité à forme, ce qui est audacieux.[2]

Nous voyons comment quelques langues se développent et s'enrichissent dès leur origine par des combinaisons logiques, et ceci point du tout parmi les plus civilisées. On peut suivre chez elles leur développement phylogénétique. Ainsi *θυγάτηρ* en grec dérive de deux mots sanscrits qui signifient „celle qui trait."

---

[1] Ceci revient à dire: L'hypothèse biblique d'une langue primitive unique a-t-elle quelque fondement? Les études des philologues les avaient amenés à la négative lorsque M. Alfred Trombetti a révolutionné la linguistique par son travail: „Nessi genealogici fra le lingue del mondo antico", qui lui a valu le prix de l'Académie romaine dei Lincei!

Victor Henry, dans ses antinomies linguistiques dit que toute l'Europe parle la même langue! Cela est fort possible, mais, un finnois et un espagnol feraient quelque difficulté à l'admettre sur la foi des savants. Il leur manquerait toujours la preuve suprême, qui serait de s'entendre l'un l'autre à demi-mot. Nous ne découvrons donc dans cette unité originelle aucun avantage pour nous.

A supposer qu'une langue idéale, inspirée de Dieu, eût été l'apanage des premiers couples de l'humanité, la divergence inimaginable des idiomes parlés dans le monde entier ne nous autorise pas à admettre qu'il y ait analogie entre la forme du langage et les conceptions matérielles ou idéales dont il est le véhicule obligé.

S'il y a là des associations influentes, elles ne tiennent qu'à un rapport conventionnel, fruit de l'éducation, rapport aussi accidentel que les analogies de sons, d'idées et de sonorités connues sous la dénomination d'audition colorée, p. 24 etc. Dans les deux cas, le nœud est formé d'un rapprochement fortuit des états affectifs et non des représentations (Flournoy. Phénomènes de synopsie.)

[2] Comparer Villemain cité dans : l'Art d'écrire d'Albalat. — „Certains mots: Horreur, terreur, doux, suave, rugir, soupirer, ne viennent pas seulement pour nous du latin, mais du sens intime qui les a reconnus et adoptés, comme analogues à l'impression de l'objet."

Digitized by Google

Avant le temps où cette connaissance devint le privilège d'une élite, elle a dû avoir une valeur psychologique et exercer sa part d'influence sur la façon dont le peuple comprenait le mot et les attributions de la jeune fille.

D'ailleurs, si ce rapport existe, comme par exemple pour *θυγάτηρ*, il n'a d'importance que dans la mesure où son action *apparaît* dans la constitution psychologique du vocable. Nous sommes ainsi ramenés au problème de l'histoire du mot pour chaque individu.

De nos jours, la notion d'origine analytique n'est d'aucun avantage dans les mots où elle a résisté aux transformations du langage, et elle ne peut suffire à justifier l'intronisation de ce second problème dans le nôtre. Il n'existe pas de rapport originel pouvant exercer entre le mot et l'idée une influence psychologique sur la façon de comprendre.[1]

Comme, dans chaque idiome, les mots exprimant les mêmes choses sont formés de syllabes très différentes, même dans les langues apparentées, on en peut conclure qu'il n'y a pas de lien fatal entre le mot et l'objet auquel il se substitue, ou du moins qu'étant invisible, c'est comme s'il s'était perdu. La constitution du mot n'exerce aucune influence psychologique qui suggère l'objet signifié. — La plus simple et la meilleure réfutation de l'hypothèse de M. Wundt, c'est la multiplicité des langues, trop variables relativement aux caractères physiques des races, pour permettre d'expliquer par une non-conformité anatomique des centres cérébraux, ou des organes de l'élocution, les variations existant dans l'assemblage et le groupement des syllabes et des mots; ceci même avec la connivence des siècles.

Certains auteurs pensent que *le mot abstrait* a la plus grande importance; il servirait de squelette à l'idée abstraite, et remplacerait, dans l'usage courant, l'image qui accompagnait la pensée concrète (Taine de l'Intelligence). Par ce côté-là, le problème du langage a quelque parenté avec celui de la compréhension.[2]

[1] On s'est posé la question: Y a-t-il des mots qui ne signifient rien ou des idées qui n'ont pas de termes pour les exprimer : L'opinion vulgaire a résolu la question: Un son qui ne signifie rien n'est pas un mot! Il y a des images sans mot, mais la signification, étant affaire de langage, implique l'existence du mot. Martinak. Leipzig 1901 p. 2. Psychologische Untersuchungen über Bedeutungslehre. Max Müller, Philosophie der Mythologie. Volkman, Psychologie.

[2] Nous ne prétendons pas ici prendre parti dans la controverse au sujet des idées abstraites. Pour nous est abstraite toute idée pure, et concrète toute idée se rapportant à des objets formels constatés directement par les sens. De

Digitized by Google

Dans quelle mesure l'extension du vocabulaire est-elle une conséquence du progrès de l'esprit favorisant la distinction des nuances de la pensée et de la sensation, ainsi que la perspicacité analytique? L'accroissement du nombre des mots a-t-il permis un accroissement de la subtilité mentale ou est-ce l'inverse? L'hypothèse d'après laquelle ces deux évolutions ont été provoquées simultanément, offre le plus de vraisemblance.

D'après Egger, *la parole intérieure* formerait le trait d'union entre le langage discursif et le monologue intérieur extensif. Si l'on ne pensait qu'avec des mots, les ignorants ne pourraient s'élever à des pensées supérieures au lexique dont ils disposent; tel n'est pas le cas, les mots ont une souplesse considérable; et leur extension, comme leur compréhension, est, malgré toute l'unité de culture des gens de même race, de même éducation et de même langue, affaire purement individuelle. D'autre part, en dépit des innombrables variétés d'inflexion que chaque palais et chaque larynx imprime aux sonorités articulées, les gens de même langue se comprennent; la relativité, le flou des concepts, enrôlés sous les mêmes mots, n'empêche pas les dits mots de provoquer, d'une personne à l'autre, une transmission des idées suffisante, sinon parfaite.

L'association qui s'est formée entre l'objet, la représentation et la sonorité du mot parlé ou son image graphique, est, nous le croyons, affaire de répétition, (voir p. 18 Note), si l'on préfère, d'habitude ou de mémoire; ce n'est pas le résultat d'un choix volontaire et conscient. L'intelligence, après avoir retenu simultanément ce qu'elle voit constamment réuni, a voulu trouver une cause à cette opération

---

fait, l'intelligence faisant toujours subir un travail d'assimilation, de synthèse, aux notions fournies par les sens, il y a toujours un remaniement, et, pour les concepts, ils deviennent tous un fait spirituel dès qu'ils entrent dans le cerveau; seulement les mots concrets ont des contours délimités, et se rattachent à des expériences précises, tandis que le contenu des mots abstraits reste ondoyant.

Scientifiquement parlant, même les mots concrets peuvent, à certains égards, être envisagés comme des termes abstraits. Beaucoup de penseurs conviennent de n'embrasser dans cette définition qu'un objet déterminé. Ainsi: „la chaise où s'assied habituellement mon père", désigne un objet concret. „Une chaise", quoique ce terme soit susceptible d'évoquer une image, est déjà un terme général, impliquant une abstraction. Il ne nous paraît pas opportun de nous prononcer dans ce débat. Nous nous en tiendrons, sauf spécifications, aux distinctions du sens commun, pour lequel „chaise" est un objet concret, et sont abstraits des termes non susceptibles d'une représentation matérielle, tels que la „justice", „l'espace", etc.

Digitized by Google

toute spontanée. Il n'y a que sophisme à chercher ailleurs que dans l'habitude la raison de cette cohésion persistante.

L'impression adventice, née de la forme du mot, est variable. S'il est parlé ou s'il est écrit, telle nuance des impressions qu'il fournit devient prépondérante, au détriment de celle qu'il ne fait que rappeler.

Il n'y a pas, à proprement parler, de problème de l'origine du langage. Un signe quelconque représente un objet, le même signe aurait aussi bien pu en signifier un autre, et le même objet porter un nom différent. Taine parle d'un enfant qui désignait un arbre par un terme de son invention, et qui dut le corriger plus tard.[1] Il est clair que ce mot avait pour lui la même valeur que le mot usité par le reste des hommes.

Le mot n'est pas, comme l'enseigne la légende adamique, un nom posé sur une chose, mais bien plutôt un signe, un symbole qui sert à fixer ce composé actif d'idées et d'images qui bout et travaille dans notre cerveau. Comparerons-nous le mot à un récipient dans lequel chaque expérience verse quelque chose, si bien que le contenu du vase augmente toujours? Non. Il serait plus exact de l'assimiler à ces photographies des différents représentants d'une race ou d'une famille, où les traits accidentels s'effacent devant le renforcement superposé des traits communs qui donne le type. (Taine).

[1] Le mot est en général donné à l'enfant antérieurement à la chose. (Mad. Necker Education progressive. Antinomie linguistique V. Henry. Taine.) La fusion de ces images en un type n'exclut pas la possibilité inverse. En effet, lorsque le mot a plusieurs sens, l'image appropriée surgit de la cohésion qui les contenait tous.

„De là ce fait, en apparence étrange, que les mots de la langue, quand nous en avons besoin, viennent à notre souvenir dans l'acception spéciale où nous voulons les employer, et sans que nous ayons à nous embarrasser de la multiplicité des sens que chacun d'eux peut comporter. Si je veux exprimer cette idée que „tel élève est à la tête de sa classe," les mots „tête" et „classe" se présenteront immédiatement à ma pensée dans les sens spéciaux où je les emploie, et je n'aurai pas un instant besoin d'avoir égard aux diverses autres significations qu'ils possèdent. C'est que les idées spéciales que je veux exprimer sont, de par les habitudes de la langue que je parle, liées à ces deux mots; d'autres idées peuvent leur être attachées; mais comme je n'y songe pas, je ne vois dans „tête" et „classe" que les acceptions qui me conviennent. L'idée spéciale évoque le mot dans sa fonction spéciale, parce que c'est de l'idée, non du mot que part l'esprit quand il exprime sa pensée; on ne part guère du mot pour arriver à l'idée que quand il s'agit d'apprendre une langue; et celui-ci ne s'embarrasse pas plus des autres significations du terme qu'il emploie, qu'il ne s'embarrasse des autres termes de la langue. — Arsène Darmesteter, La vie des mots, chapitre II, § 9, p. 38—39. — Voir aussi M. Bréal. Sémantique p. 145.

Digitized by Google

Ceci admjs, le mot, signe de ce type, deviendra, après lecture ou audition, le signal provocateur de ce type. Ce type peut être une image, mais la clarté du sens n'est pas à proportion de la netteté de l'image; l'image ou valeur esthétique peut disparaître presque totalement pour céder la place à un autre substitut intellectuel, de nature indéfinissable, plus concentré, image d'image, souvenir d'image, dont la valeur connue, idée-force, émotive ou motrice, persiste seule.[1] C'est ce qui arrive dans ce langage de tous les jours, où chacun serait bien embarassé de découvrir autre chose qu'une réaction instantanée.[2] Aucune image n'accompagne ce processus qui, devenu

---

[1] „Lorsqu'un objet extérieur impressionne nos sens, l'esprit ajoute, de sa propre initiative, aux sensations éprouvées, un certain nombre d'images; ces images, qui complètent la connaissance de l'objet extérieur et présent, ne restent point inertes et immobiles en présence des sensations, comme deux corps qui n'auraient aucune affinité l'un pour l'autre, ou comme deux quantités algébriques qui seraient simplement reliées par le signe +. C'est plus qu'une juxtaposition. Il se forme en réalité une combinaison des sensations avec les images, et quoique ces deux éléments proviennent de sources bien différentes, puisque l'un est sensoriel et l'autre idéal, ils se réunissent pour former un seul tout. Ce qui le prouve, c'est que toutes les fois qu'on modifie le groupe des sensations, il s'ensuit une modification correspondante dans le groupe des images; si, avec un prisme, on dévie la sensation, l'image se dévie; si, avec une lorgnette, on agrandit la sensation, l'image s'agrandit; si, avec un miroir, on répète la sensation et on la rend symétrique, l'image se réfléchit et devient symétrique."

Psych. raisonnement Binet, (chap. raisonnement dans les perceptions) p. 15.

[2] D'après Schopenhauer, si les images apparaissaient tout entières lorsqu'il y a pensée, notre conscience serait encombrée de leur succession. L'acte intellectuel subirait des lenteurs et des retards. Ce philosophe a imaginé de représenter la portion d'image qui apparaît à la conscience et suffit à permettre la pensée par le segment qu'enferment deux cercles qui se coupent. L. I § 9 (Die Welt als Wille und Vorstellung). — Chaque cercle a la valeur d'une image et la portion commune forme un jugement.

La superfétation de l'image est souvent manifeste. N'en prenons qu'un exemple cité par V. Kries dans un article sur la nature de quelques processus cérébraux. L'idée de Rome éveille certaines images: Panthéon, Colisée, St-Pierre, le pape, Néron, etc. qui lui donnent sa valeur Mais lorsqu'on nous dit: „Un attentat a été commis à Rome." L'image que nous nous faisons de Rome est sans intérêt et sans importance pour l'intelligence, et disparaît, ou s'estompe considérablement. Tout homme qui s'observe sait après quelle difficulté nous arrivons à fixer l'apparition des images accompagnant non le mot isolé, mais le mot au sein d'une phrase.

Surtout au début de la vie, les enfants comme les cosmogonies primitives débordent d'images. Celles-ci s'estompent au cours de l'histoire. Leur apparition minimale suffit à l'idéation. L'expression „comprendre à demi-mot" formule cette

Digitized by Google

quasiment automatique, n'ébranle plus la conscience à force de la traverser.[1]

Les peuples sauvages, les enfants, ne suivent pas, dans leur pensée, la marche logique, conséquence du pouvoir analytique des mots.

L'enfant s'efforce d'imiter la prononciation de son entourage. Ses essais sont en général maladroits. Mais son vocabulaire estropié n'en a pas moins, à son sens, la même portée que le lexique plus précis de l'homme fait. „Le baboquet" assume, dans sa bouche, la même valeur que le „bilboquet". Comme l'a justement fait remarquer V. Henry[2], la réciproque n'est pas vraie. D'où l'abberration du procédé éducatif des parents qui cherchent à se mettre à la portée des enfants en prononçant comme eux; ils n'arrivent qu'à leur inculquer des principes défectueux. Malgré ses efforts, l'enfant ne parvient pas à une prononciation correcte, parce que le développement de ses centres cérébraux est insuffisant.

Les mots sont des cadres désignant les objets individuels: l'expérience accroît leur extension et précise leur limitation. M. F. de Saussure, professeur de sanscrit à l'Université de Genève, a bien

---

observation. Des expériences concluantes ont démontré qu'un processus cérébral s'effectue en moyenne dans un laps de 216 à 230 millièmes de seconde; lorsqu'il s'agit d'un processus devenu automatique 75 millièmes de seconde suffisent. (Erdmann et Dodge, Ueber das Lesen § 97.)

[1] „La répétition d'un fait (intellectuel) tend à substituer à son caractère de souvenir, situé dans le temps, escorté de phénomènes concomitants secondaires, un caractère moteur plus permanent: il devient habituel. A volonté, comme une réaction musculaire, le souvenir, perdant sa qualité de souvenir, acquerra la faculté de surgir à point nommé. Il contribuera spontanément à l'opération intellectuelle ou matérielle que la vie réclame à un moment donné!" — Matière et Mémoire Bergson Chap. II. Le souvenir (ici le souvenir du sens du mot, ou des conditions dans lesquelles son sens nous est parvenu) viendra s'aligner à sa place au moment voulu, et sa qualité motrice dépossèdera sa qualité de souvenir.

[2] „On peut conjecturer avec vraisemblance que l'enfant tout petit entend sous le seul monosyllabe „ta" une infinité de mots différents qu'il a entendus prononcer et qu'il croit répéter; ce qui revient à dire qu'il possède virtuellement tous ces mots, encore que, par rapport à nous, il soit comme ne les possédant pas parce qu'il est incapable de nous les faire entendre. La preuve de cette assertion réside dans le fait que l'enfant auquel on demande ensuite est-ce un ta quand il entend dire un chat, secoue la tête, il ne peut exprimer, articuler la distinction qu'il perçoit parfaitement." Antinomies linguistiques V. Henry.

M. Bréal. op. cit. 329.

Mme. Necker de Saussure Education progressive. Vol. I. 205 et suiv.

Digitized by Google

voulu nous dire que, dans son opinion, cette limitation était négative. Elle l'est, ce nous semble, en tant qu'elle met obstacle à l'invasion des autres sens possibles. Lorsque nous réfléchissons, le contenu du mot nous apparaît souvent dans toute son extension. Cette opération demande une sensible application lorsqu'il s'agit d'un texte laborieux. Cela semblerait démontrer, dans les cas d'ambiguïté ou d'homonymie, la nécessité d'un effort dans la délimitation du sens exact des mots. Dans cette opération, certains contours s'affermissent, d'autres disparaissent.

Chapitre I.

Définitions préliminaires.

Si l'on demande à différentes personnes : qu'est-ce que comprendre? Les unes répondront probablement : c'est se représenter, les autres (Egger Parole intérieure) : c'est reconnaître la signification des mots; or, ces définitions ne sont point synonymes, et ni l'une ni l'autre ne sont complètes. Lors même que les aveugles[1], au dire de quelques auteurs, pensent aussi au moyen d'images, celles-ci diffèrent certainement des nôtres. Nous pensons cependant tous plus ou moins en images, ou résidus d'images, mais là n'est pas le tout; les idées (Taine, de l'Intelligence) sont ce qu'il y a de plus commun à tous les hommes. Lors même qu'il n'y a rien de plus difficile à établir qu'un fait, (voir témoignage p. 10) cette soi-disant communauté d'idées relevée par le philosophe français n'a pas empêché les systèmes, — portant sur les idées plus encore que sur les faits, — de se contredire depuis cinq mille ans, sous toutes les latitudes! Selon lui, le nombre d'images qui a contribué à les former est tel, la plupart du temps, qu'en se fusionnant, elles ne laissent plus que *leur valeur* sans trace d'image manifeste.

[1] Il est impossible de savoir si les aveugles qui n'ont jamais eu de sensation visuelle se représentent les contours perçus par le toucher sous une forme synthétisée. En effet, le centre de la vision existant chez quelques uns, la représentation peut se produire si la cécité ne vient que d'un défaut de l'organe. Les aveugles eux-mêmes ne peuvent dire s'ils se représentent les choses sous une forme visuelle, puisqu'ils n'ont aucun point de comparaison. Il est à noter cependant que même chez ceux qui ont joui temporairement de l'intégrité de cet organe, les rêves ne leur apportent jamais que des souvenirs de sensations tactiles, remaniées par l'esprit.

Ueber das Traumleben des Blinden Friedrich Hitschmann. 337 passim. Zeitschrift der Psychologie etc. Band VII. Heft 5 und 6, 24 octobre 1894.

Digitized by Google

Lorsque nous expliquons quelque chose, toutes les expériences antérieures qui ont coopéré à la définition du sens s'amalgament: les contours de l'idée prennent une très grande netteté, renforcés en quelque sorte par *une intervention de notre personnalité* (v. p. 64). Tout emploi d'un mot contribue à en préciser la signification, l'usage l'établit au point de rendre inutile toute réflexion sur sa valeur. Plus un mot est usité, moins l'évocation de son extension est de rigueur pour lui assigner sa vraie place.[1] Souvent la délimitation d'un sens nécessite un travail d'adaptation au contexte (v. p. 63). Dans ce cas, nous avons le sentiment de faire quelque violence à l'extension habituelle du terme. Lorsqu'un mot a été fréquemment associé avec d'autres, cette signification plus complexe se combine avec la sienne et la marque d'un coefficient; l'usage grammatical et l'emploi logique habituel de ces mots refluent aussi respectivement sur son usage grammatical et sur son emploi logique à lui; puis, comme l'ombilic, disparaît la trace de son origine, et il ne semble plus devoir son extension et sa détermination qu'à une sorte d'autonomie préétablie.[2]

La représentation ne suffit pas, ici intervient la *tendance dynamogène* ou *force virtuelle,* fonction de la mémoire constituant à la fois un souvenir de la cause et la notion d'un effet pressenti, autrement dit le sens de l'identité de l'objet désigné avec un objet connu, et la connaissance du rôle, du but de cet objet, ou, mieux encore, de ses relations fixées dans le langage, et considérées „comme des souvenirs de mouvements". (Swoboda).

Le mot a une force limitée et résurrective. (James assigne au mot la valeur d'un signal attendu, qui prépare l'esprit à s'engager dans telle avenue de préférence à telle autre).

Le sens, défini par l'expérience et concentré par la réflexion, est comparable à l'image donnée par un objectif dont le diaphragme

---

[1] Bréal, op. cit. p. 107.

L'image correspondant à un terme concret ne se modifie probablement guère au cours d'une vie, tandis que le sens continue à se préciser, à se définir d'une manière lente et ininterrompue. Le sens tend vers une restriction idéale et mathématique et s'en approche sans l'atteindre jamais complètement... Nous nous efforçons de respecter la distinction établie par Darmesteter, voir p. 38 entre *sens*, impliquant une interprétation subjective, et *signification*, désignant la valeur universellement admise, établie, en quelque sorte impersonnelle et objective valeur à la fois intrinsèque et nominale.

[2] C'est là ce que M. Bréal appelle: „*la contagion du sens*". Sémantique. 157. 158. 174.

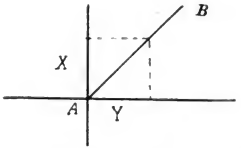
Digitized by Google

accentue les contours et raffermit les teintes. La relation qui existe entre les signes et les idées, a été formulée par M. F. de Saussure de la façon suivante:

$$\frac{\text{signe A}}{\text{idée A}} \quad . \quad \frac{\text{signe B}}{\text{idée B}}$$

Le mot exclut les sens erronés; le contexte, par opposition, détermine ce qui est „enfermé dans“ le sens.

James a imaginé un très intéressant schéma du rapport des signes aux idées, soit des mots d'une phrase à leur signification. Si l'idée est représentée par une ligne géométrique, le mot, le signe sera figuré par la formule analytique qui contient virtuellement, sous une forme condensée, toute l'extension de la ligne.



$$\text{la ligne AB} = \frac{x}{y}$$

$$x = y$$

Qu'est-ce que c'est que comprendre?

Ce mot a plusieurs acceptions; nous ne parlerons que de celles qui, ayant un rapport avec notre façon exclusive de le concevoir, auront l'avantage de définir notre pensée.

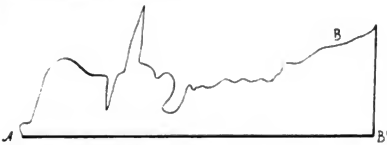
Comprendre vient d'un mot latin composé de deux racines „*cum*“ avec, en soi, et „*prehendere*“ saisir. Cela signifie s'assimiler, embrasser.

Nous appelons comprendre un morceau de musique, nous rendre compte des idées musicales qu'il contient, de leur ligne, de leur ordre, de leurs proportions. Swoboda s'étend longuement sur ce chapitre que nous négligeons à dessein. Voir Hanslick, et Expression in music mind. 1903.

Une projection peut illustrer ce que nous entendons. Soit la ligne AB, l'œuvre dans son développement intégral; sa projection sur la base ‚AB', sera la compréhension, c'est-à-dire une forme où les impressions se trouvent rapprochées; certains détails ont disparu. (Il va sans dire qu'une projection rend d'une façon très grossière ce que nous entendons. Vu qu'il y a une grande différence entre les souvenirs épars et incohérents que nous laisse, par exemple, un livre, et le résumé qui se retrace à notre conscience à la suite

Digitized by Google

d'un effort d'attention volontaire). La compréhension est donc une aperception réduite de l'ensemble.



Dans l'étude de la géométrie, on appelle comprendre, saisir d'une part le fait à prouver, de l'autre l'ordre et la valeur des raisonnements qui conduisent à la conclusion. Ici, la définition même nous explique le rôle de l'imagination, qui se figure les rapports, et celui de la mémoire — ici égale à l'attention — qui les maintient dans une coordination homogène. Un théorème une fois compris persiste en général dans l'esprit: il a été assimilé, mot qui signifie à la fois compris et retenu et qui explique la parenté de ces deux phénomènes. En effet, en paraphrasant l'aphorisme de Boileau: „Ce qui se conçoit bien reste dans la mémoire."

Comprendre a des synonymes.[1] Ceux-ci nous indiqueront d'autres faces de la question: *S'orienter, se retrouver, saisir, concevoir, embrasser, s'assimiler, s'approprier,* etc. Parmi ces mots, les uns ont une valeur dynamique et indiquent la recherche; les autres désignent l'acte en voie de formation, enfin les derniers le représentent une fois effectué.

[1] (Guizot. Dictionnaire des Synonymes) définit en résumé la distinction des trois termes, entendre, comprendre, concevoir. Tous les trois signifient: se faire des idées conformes aux objets présentés. Entendre = conformité dans la valeur des termes dont on se sert. Comprendre répond directement à la conformité dans la nature des choses qu'on explique. Concevoir regarde plus particulièrement l'ordre et le dessin de ce que l'on se propose. On entend les termes, on comprend les connaissances spéculatives (idées).

On conçoit ce qui dépend de l'imagination. Il est difficile d'entendre ce qui est énigmatique, de comprendre ce qui est abstrait, de concevoir ce qui est confus. La facilité d'entendre désigne un esprit fin, celle de comprendre désigne un esprit pénétrant; celle de concevoir désigne un esprit net et méthodique.

Il faut parler clairement à ceux qui n'entendent pas à demi mots: ne s'entretenir que de choses communes et sensibles avec ceux qui n'en peuvent pas comprendre de sublimes, et mettre, autant que la conversation le permet, de l'ordre dans son discours, afin d'aider l'idée des autres à concevoir la nôtre."

(Saisir a pris depuis lors une valeur intermédiaire entre comprendre et concevoir, et s'emploie indifféremment dans l'un et l'autre sens.)

Digitized by Google

Le terme logique de compréhension désigne: „L'ensemble des qualités communes à tous les individus que comprend une idée", il s'oppose à extension, „qui est le nombre des êtres auxquels appartiennent les mêmes qualités."[1]

Dans l'ordre d'idées qui nous occupe, l'acte de la compréhension implique un certain nombre d'actes psychiques. C'est un acte complexe qui se décompose en plusieurs autres; la compréhension est un mécanisme, il nous faut rechercher les éléments qui le permettent. S'il s'agit du langage, au point de vue psychologique, pour qu'un être comprenne, il faut qu'il possède la notion des lettres et des sons composant les mots; en outre qu'il ait celle des choses auxquelles les noms s'appliquent, soit la *connaissance;* il faut d'autre part qu'il ait la faculté d'identifier le langage qu'il voit écrit ou qu'il entend parler avec celui qu'il possède, soit la *reconnaissance.*[2] Quelque définition que l'on en donne, la mémoire ne se compose pas d'autre chose que d'acquisition de notions et de reconnaissance de ces mêmes notions.

Nous n'entrons pas ici dans la controverse au sujet de la mémoire et de la reconnaissance. Peu importe la théorie admise, la distinction acceptée entre le souvenir isolé d'un fait, avec ses accessoires et le souvenir de ce même fait lorsque, ayant acquis *par la répétition,* une valeur motrice, sa valeur esthétique (vigueur de l'image ou de l'impression primitive) a pâli. Il est avéré que la première valeur, plus ou moins indépendante de la seconde, est seule d'une importance capitale dans le problème considéré. L'origine étymologique du terme „mot" lui-même en est une preuve, il vient du latin emotus, émotion. Mot se disait Verbum. En français verbe a conservé la valeur d'une action, la valeur motrice que nous retrouvons également dans la terminologie théologique équivalent de logos.

---

[1] Dictionnaire sc. litt. et art. Bouillet.

[2] Bergson (Matière et Mémoire, Ch. II) définit la reconnaissance comme une adaptation passée à l'état d'habitude, coordonnant mouvements et perceptions et fixant leur résidu dans le substratum. C'est ici le lieu de dire avec Egger que comprendre peut être assimilé, en quelque sorte, à reconnaître. Pour notre humble part, nous ne croyons pas d'un grand profit scientifique de pousser cette comparaison. Comprendre implique une assimilation et nous paraît sensiblement plus complexe que le simple acte de la reconnaissance. Nous n'en donnerons pour preuve que les innombrables cas où, soit en lisant une langue étrangère, soit dans notre propre langue, nous ne comprenons pas avant de reconnaître ou plutôt c'est parce que nous comprenons par l'effet du contexte que nous arrivons à reconnaître.

Digitized by Google

Rappelons que toutes les fonctions biologiques obéissent à deux lois antagonistes, 1. la permanence, la coordination et l'identité avec elles-mêmes d'où dépendent la reconnaissance mnémonique et l'assiette de notre sentiment de la personnalité, 2. la loi de variation, de renouvellement qui stimule les opérations organiques et qui, transposée dans le domaine mental, fournit à l'attention un motif d'expectative et de curiosité.

De l'excès de la permanence, de la répétition uniforme naissent l'ennui et la fatigue. L'indice esthétique s'annule, la sensation tend à s'effacer. De l'abus du second facteur provient la dispersion de l'attention. Ce sont les deux pôles entre lesquels oscillent tous les phénomènes mentaux accompagnés de conscience et de volonté; l'un s'appelle encore l'instinct de conservation, formé d'habitudes, et l'autre, l'instinct de rénovation. Dans la pratique, ces deux principes opposés se portent un mutuel concours et permettent la vie, l'intelligence et l'art.

Rappelons que la reconnaissance implique la faculté de situer le retour d'un phénomène. Lorsque l'identification est en défaut, intervient le tâtonnement, la recherche à coups d'hypothèses et d'interprétations. C'est une opération, dans ses grands traits, analogue à l'établissement d'une explication scientifique.[1] — (Nous ne citons que par curiosité la thèse de Martinak, op. cit. p. 6. Suivant cet auteur, toute interprétation renfermerait le jugement implicite de la signification, ou plus exactement de la substitution du signe à la valeur qu'il représente, en d'autres termes le jugement que A signifie B. C'est là une observation judicieuse, seulement la vertu de ce raisonnement réside dans les associations, les prédispositions expectatives du sujet et n'est jamais formulé. Le lien n'est pas perçu.) — Cette recherche, fort complexe, procède par comparaisons, par confrontations d'hypothèses, substituées les unes après les autres, avec le fait à expliquer; elle implique la vérification expérimentale ou idéale de la mémoire spontanée, par la mémoire réfléchie, c. à d. par l'attention qui ralentit le phénomènes et en fixe mieux les détails (Egger).

Voici un exemple d'interprétation auquel je ne sache pas qu'on ait jamais fait attention: Lorsque vous dites, „j'ai fait ceci", la per-

[1] Victor Egger op. cit. p. 221. „Un texte difficile éveille, dès le premier essai de déchiffrement, une groupe d'idées, groupe instable, destiné à se modifier et à s'enrichir à mesure des efforts et des succès de la réflexion, mais cette interprétation provisoire, bien qu'incomplète et inexacte, est une interprétation un sens, au moins hypothétique de la phrase" (p. 222). „L'interprétation n'est presque toujours, qu'une variété de l'invention."

Digitized by Google

sonne qui vous écoute comprend immédiatement qu'il s'agit de vous et que ce „je" doit équivaloir dans son esprit au „tu" ou au „vous". Si ce que vous lui dites a lieu de la surprendre, son étonnement se formule automatiquement à la deuxième personne (du singulier ou du pluriel suivant les termes dans lesquels elle se trouve avec vous): „ Tu ou vous ne l'avez pas fait!"

Une personne qui comprend est donc obligée de reconstituer, par un acte d'interprétation spontanée la portée par rapport à elle-même, de propositions qui dépeignaient *les faits énoncés* aperçus par une autre personne, en l'espèce celle qui parle. Cette transposition est une acquisition stable de l'expérience, mais elle a commencé par s'accompagner d'efforts. L'assimilation de la valeur des pronoms, sorte de bordure souple, où n'importe quelle notion peut venir s'encadrer, comporte un apprentissage ardu et compliqué. Lorsqu'un bébé est arrivé à parler de lui-même en disant, „moi", „je", il a franchi une des principales étapes de son développement. Il est devenu capable d'employer le pronom au lieu du nom et de comprendre son usage réfléchi, — c'est-à-dire de manier lui-même des substituts de substituts, le nom étant déjà le substitut de l'idée. Il faut probablement reporter à une période antérieure la faculté de les comprendre. On sait que chez tous les hommes, et particulièrement chez les enfants, l'entendement s'accroît plus rapidement que la capacité de s'exprimer.

La caricature est un autre exemple de mise en œuvre, à la fois, de toutes les ressources de l'association mentale et de cette faculté d'interprétation. La gravure, comme le mot nouveau, guide l'esprit par une impression, une émotion, vers une aperception, vers une opération d'analyse et de synthèse. De cette double opération résulte le sentiment d'activité et de satisfaction que procure la solution trouvée. Sous une forme qui tient l'attention en éveil, la caricature propose une énigme à l'intelligence, et l'intelligence se sait gré d'avoir eu une occasion de s'exercer avec bonheur; c'est précisément là un cas particulier de la satisfaction esthétique qui suit la compréhension. Le degré d'intensité de ce sentiment n'est pas un critère infaillible de certitude: aussi subjectif que le processus dont il dépend, il peut très bien n'être que le mirage d'une intelligence contente de ses efforts à peu de frais.

Ainsi donc, indépendamment des diverses formes de mémoire que nous aurons à considérer, l'acte de la compréhension implique comme base fondamentale, la faculté de posséder, de conserver et de

Digitized by Google

reconnaître des connaissances. On nous objectera que nous arrivons souvent à comprendre des choses que nous ne savons pas; assurément, mais la compréhension implique une foule d'éléments tels que la faculté critique, trouvant les similitudes, les analogies, en un mot l'imagination. Nous ajouterons que nous apprenons la plupart des choses avant de les comprendre; en effet il nous arrive d'associer spontanément des évènements simultanés, incapables de distinction à l'âge où les éléments nous sont inculqués; plus tard, la routine a fait son œuvre, nos facultés sont perméables à beaucoup d'évènements intellectuels, susceptibles de traverser et même d'ébranler notre réseau cérébral sans parvenir aux centres de la conscience; aussi bien nous avons compris dans le sens vulgaire du mot, sans nous être rendu compte, à proprement parler, de quoi il s'agissait.

Prenons un fait très simple de la vie quotidienne. Un voisin de table vous demande de lui verser de l'eau. Vous vous exécutez sans même y prendre garde. Dans la rue, vous faites signe à un cocher et il fouette son cheval par un acte évidemment réflexe.

Il est un élément qui facilite la perception des mots, en disposant, et les organes de l'individu, et son esprit à la compréhension. Cet élément est l'attention volontaire,[1] une des manifestations de la volonté.

Elle se traduit par un sentiment d'effort, de là son assimilation à la volonté. Elle accommode les organes sensoriels, et prédispose certaines facultés mentales à une prompte riposte; en deux mots, elle prépare et intensifie les opérations de l'esprit; elle crée une innervation anticipée des centres d'idéation, et constitue un centre d'aimantation des états de conscience, accompagné de sensations d'innervation musculaire. Nous aurons à étudier les modifications que la distraction, provenant soit d'une préoccupation exclusive soit de fatigue, introduisent dans l'acte de la compréhension. Si l'on veut se servir d'une illustration tirée de la musique, l'attention peut se comparer à un organiste intelligent qui, sachant à peu près quels morceaux il aura à exécuter, prépare les registres dont il prévoit avoir besoin. Une fois le morceau commencé, l'organiste renforce les vibrations par l'activité des pédales. L'attention accroît l'intensité de

[1] (Ribot, maladies de l'attention. — Egger. Parole Intérienre).

Bos (op. cit.) fait observer combien il y a de dogmatisme à parler de l'attention comme d'une faculté à part. Quand on dit: l'attention favorise la pensée, on pourrait croire que l'attention est une faculté, alors qu'elle n'est pas perceptible, sinon par le degré d'intensité ou de vivacité dont les idées sont marquées

Digitized by Google

la conscience et en limite l'étendue, elle fixe le processus en le ralentissant (Egger. Parole intérieure).

Quand l'attention se concentre, elle s'accompagne de mouvements musculaires. (tension des orbiculaires, des frontaux, etc..) qui attestent son caractère moteur et volitionnel. En théorie, l'attention bannit la rêverie, les associations incohérentes. En pratique, elle favorise et féconde l'esprit en éveillant des relations insoupçonnées entre les idées, elle est la maïeutique de Socrate devenue spontanée.

Lorsqu'on nous met un objet familier dans la main, la vue et le toucher nous indiquent, avec une merveilleuse coïncidence, à quel usage il est destiné. Supposons que nous maniions une paire de ciseaux, la série des processus intellectuels qui traversent notre cerveau est si rapide qu'on peut les considérer comme simultanés. Ils commandent une série de mouvements instinctifs, les doigts s'enfilent dans les anneaux, les écartent et les rapprochent pour en faire jouer les lames.

Lorsque nous cherchons à comprendre, à première vue, l'usage d'un objet nouveau, nous tâchons de découvrir un indice dans sa forme, son poids, son apparence, sa construction. Nous cherchons une relation dans la combinaison des éléments connus. Nous nous efforçons de trouver un fil conducteur, par comparaison, à coups de suppositions, d'abord dans l'ensemble, puis dans les détails.

Exemple : L'oreiller tonkinois qu'utilisent les marins français de l'escadre d'Orient ; à première vue, il fait l'effet d'un billot d'échafaud.

La compréhension parfaite donne une satisfaction parfaite, et c'est ce sentiment intellectuel qui reste l'indice du processus, celui qui le marque dans la mémoire ; désormais l'objet possède un sens distinct, il n'y aura plus d'hésitation sur son emploi éventuel.

Nous pourrions dès lors définir la compréhension des choses concrètes : *une cognition avec l'idée de but.* Nous prétendons que cette connaissance virtuelle nous adapte à son emploi, et nous ajoutons que cette adaptation tend à devenir mécanique.

Nous verrons plus tard que cette intelligence machinale, automatique, procède selon un même mécanisme que la compréhension raisonnée. Si nous voyons une chaise, ou si nous entendons le mot ou le voyons écrit, nous aurons, avec la conception ou la représentation de l'objet, l'idée de sa destination et la tendance à y conformer nos mouvements. Ceci rentre dans la remarque faite plus haut que

Digitized by Google

le mot rappelle sommairement toutes les capacités et propriétés de l'objet (p. 23 et 61).

Si nous donnons cette définition du langage: „qu'il résume, sous des signes, les caractères communs dégagés de plusieurs images analogues"; comprendre sera inversément s'approprier le contenu de ces signes. Les signes sont communs et transmettent, non pas le contenu psychique, mais une émotion qui détermine chez l'auditeur un éveil psychique analogue. Quand je dis „ours" je communique à mon interlocuteur au moyen d'un signe, non ma conception, ma représentation, de l'ours, mais j'évoque dans sa conscience l'apparition de la sienne; si je dis „un ours brun" son impression personnelle de brun plus ou moins foncée que la mienne, modifiera sa conception d'ours, et cela d'une façon qui dépendra encore de sa constitution cérébrale.[1] Les deux idées pourront chez lui s'associer sans former un tout: l'idée de brun et l'idée d'ours seront juxtaposées, sans se combiner nécessairement en une résultante, mais l'impression que laisseront ces deux mots, conservera leur valeur inhibitive, active bien que latente.

Nous ne voulons pas dire qu'à l'audition du mot ours, surgira l'image ou l'idée d'un ours sans couleur, et que ce sera cette image ou cette idée qui se teintera ensuite en brun, l'opération varie pour chaque individu et n'a rien d'imprescriptible.

La définition d'Albert Samain: „Un mot tombe parfois, fragile pont où l'âme à l'âme communique", est fort exacte et poétique.

Le téléphone nous fournit une similitude. Ce n'est pas le mot prononcé par moi qui parvient tel quel à mon interlocuteur, mais les vibrations se transmettent sous forme de courant électrique du cornet transmetteur au cornet récepteur et reproduisent dans l'appareil exactement les mêmes vibrations. De même, le mot est l'intermédiaire qui éveille l'idée chez mon interlocuteur.

Cette idée prend une forme étroitement dépendante de la personne qui l'entend. — Si je parle de rouge écarlate à une personne normale, elle comprendra et se représentera une nuance plus ou moins identique à la mienne. Un daltonien, par contre, l'entendra différemment et projettera dans le mot que je lui adresse l'imparfaite sensation de rouge vert que ses sens lui ont apportée.[2]

[1] Les mots sont des signes, non des choses, mais de nos idées des choses. James, Psychology.

[2] Prof. Browne cité par James Psychology: „Aucune pensée ne saute d'un

Digitized by Google

Chapitre II.

Le mot. (Mot = emotus).

Lorsqu'un substantif concret, isolé, sans adjectif, sans préposition, sans verbe, sous sa forme la plus indéfinie, tinte à notre oreille, ou que nos yeux perçoivent les lettres qui le composent, avant de propager l'émotion caractéristique de sa signification, la sonorité ou la forme des syllabes donne lieu à divers phénomènes.

Avant d'examiner en quoi ils consistent sous le point de vue mécanique, cherchons s'il n'y aurait pas, en fait, un rapport entre ces deux voies: entendre un mot parlé et le voir écrit. Cette relation est toute conventionnelle; (voir Swoboda op. cit. et Egger) (Erdmann et Dodge) les quelques exemples suivants en témoigneront; il peut y avoir évocation réciproque de ces deux manières de percevoir le mot. Nous verrons plus loin que la disparition de l'une n'entraîne pas forcément la suppression de l'autre (voir aussi p. 25).

La physiologie explique le rôle spécial de certains centres qui permettent les uns l'élocution, les autres la perception des sons, d'autres la lecture. Elle présuppose la présence d'un centre où s'opérerait la fusion des impressions auditives, visuelles, olfactives et même tactiles. Ainsi une de ces catégories d'impressions éveille partie ou totalité des autres, avec lesquelles elle forme un amalgame intime. Laissons de côté ces hypothèses pour ne procéder que par analyse psychologique pure.

Supposons que l'on prononce devant nous le mot *cheval,* lorsque notre esprit est dans un état de calme absolu et que rien d'extérieur ne vient le troubler. Au point de vue tout simple de la compréhension, il est plus facile de définir par exclusion et négativement ce que nous avons entendu, en disant que *cheval* ce n'est ni mulet, ni âne, etc.

---

esprit dans un autre, littéralement. Mais les pensées de l'un se construisent, s'ordonnent dans la tête de l'autre, grâce à cette propriété qu'ont telles séries de signes d'ouvrir tels horizons. Cette série de signes porte l'auditeur à reconstruire lui-même l'édifice dont son interlocuteur lui a tendu un à un les matériaux, selon l'ordre dans lequel il avait démoli le sien. — L'orateur doit choisir convenablement ses incitations; le rôle de l'auditeur est de réagir envers elles avec son propre esprit. — Et Egger. Parole Intérieure p. 52: „Quand nous lisons un texte pour la première fois, la suite des mots intérieurement prononcés est une combinaison nouvelle de souvenirs anciens". Et plus loin: „Dans la lecture le mot précède l'idée, et pourtant nous innovons."

Digitized by Google

Cependant il se produit toute une série de phénomènes indépendants du fait même de comprendre: réveil d'images, impression du mot écrit, de telle ou telle main, de la nôtre ou de telle autre à nous connue; dans bien des cas apparaît le mot imprimé, le tout est plus ou moins net, si l'expérience se fait oralement. Souvent aux yeux des bibliophiles, le mot entendu revêt les caractères d'un éditeur favori. La forme de ces derniers, la largeur des marges, l'intervalle des lignes, la dimension des pages, en concentrant ou en dispersant l'attention, exercent une influence sur la facilité et la rapidité de la compréhension. Il arrive aussi, à certaines personnes, que l'audition du mot „cheval“[1] se double d'une série d'impressions visuelles et se combine avec le dessin des lettres du mot, avec certains mouvements caractéristiques des oreilles, des naseaux, de la croupe, ou avec certains jeux de lumière sur la robe de l'animal. Telle autre distinguera exactement une bête familière; le mot éveillera un souvenir précis. Nous voyons donc ici une diversité très marquée. Ce phénomène secondaire, suivant l'attention dont il est l'objet, peut précéder, suivre la perception du sens, ou coïncider avec elle. Les personnes à imagination vive se représentent parfois avec netteté les contours de l'objet dénommé lors même que le mot, par le fait qu'il est isolé de tout contexte, leur est donné sous une forme indéfinie et générale.

Inversement les auditifs, à la lecture du mot, entendent, avec ou sans la vision de l'image, le mot articulé, et la compréhension de ce mot est accompagnée dans leur gosier, d'un commencement de prononciation.[2] D'autres, dans une lettre ou même un livre, dont

[1] Chez beaucoup de personnes ces caractères ne se présentent point ou ne se trouvent pas aussi tranchés. Chez quelqu'un de notre connaissance, il n'y a apparition d'image un peu nette qu'à la suite d'un effort de concentration; habituellement pour le mot „cheval“ la forme d'un animal de cette espèce apparaît, intercalée entre les consonnes, et coïncide à peu près avec les voyelles; au son du mot, il entend, pour peu qu'il y prête attention, les froissements du cuir de la selle, le martellement des sabots.

[2] Le principe de l'imitation intervient ici, et sert à expliquer ces mouvements. (Darwin, Expression of emotions).

Il est assez vraisemblable que si l'imitation, enseignée ou spontanée, — joue un grand rôle dans l'acquisition des gestes, dans le rapport d'impression à expression qui constitue l'apprentissage du langage, inversement pour remonter de l'expression à l'impression, l'individu — (enfant ou grande personne) — usera de l'autre terme de cette coordination sensorielle musculaire, et imitera l'expression pour se traduire à lui-même l'impression qu'elle décèle.

Digitized by Google

l'auteur leur est connu, entendent chaque mot avec l'intonation de sa voix.[1]

Le langage est une action à l'état naissant. Le langage est composé de sons gradués, musicaux, allant du grave au doux. Toutes les variations de prononciation individuelle qui altèrent ces syllabes et leurs intervalles musicaux ne troublent pas suffisamment le phénomène pour l'annihiler ou le rendre impossible.

Il est probable que, dans l'exemple proposé, la plupart des gens ont une représentation moins vive de l'objet à la lecture muette qu'à l'audition.

Or toutes ces perceptions, qui échappent au vulgaire, n'en existent pas moins chez chacun, et contribuent à constituer la tonalité, le timbre, *l'émotion*[2] particulière au mot, ayant sa valeur dans l'acte de

---

[1] Mot vient du latin emotus qui signifie émotion.

Il serait d'un grand intérêt de rechercher si le type: visuel, moteur ou auditif ou combiné, auquel un individu appartient, lui crée un avantage comme clarté et rapidité de compréhension, et dans quels cas, lecture ou audition, cet avantage serait le plus patent.

[2] Victor Hugo a émis un paradoxe absurde, lorsqu'il a dit: l'émotion reste toujours neuve, les mots vieillissent. Pourquoi les mots vieillissent-ils? Précisément parce que les mots sont des émotions, ou plus exactement des principes d'émotion; à force de répétitions, ils cessent de provoquer une réaction suffisamment énergique. La compréhension s'effectue encore, mais sous une forme routinière et minime, sans satisfaction esthétique. C'est au besoin de rénover la vertu émotive des mots qu'obéissent le gavroche, le collégien, et le styliste lorsqu'ils façonnent des termes d'argots, créent des néologismes, ou groupent les termes anciens de façon à vivifier leurs contours par un contexte imprévu.

N'en donnons pour preuve que deux exemples, tous deux chers aux collégiens et aux lycéens: „ça m'est égal" est devenu, par besoin d'accentuer la vertu émotive du vocable, „ça m'est perpendiculaire", „équilatéral", „équiangle", toute la géométrie y a passé; voici l'autre „je partage votre opinion"... à ce quoi on s'empresse d'ajouter avec une impertinence polie: „sans la diminuer."

On pourrait réfuter notre dire en citant les vieillards, dont les goûts reviennent à la nuance, après s'être tous plus ou moins affectionné aux idées en robe voyante. Les ramifications nerveuses et cérébrales se sont de plus en plus différenciées. Un instinct providentiel porte, avec l'âge, au choix des sensations délicates, par économie de sensibilité, en vue de ménager l'influx nerveux. Mais ce fait, vrai des organismes en régression, n'infirme en aucune façon notre thèse générale, à savoir que l'usage crée des voies de réaction tendant vers un minimum de conscience. Si le but est la compréhension, l'intérêt ne réside pas uniquement dans les idées convoyées, mais le mode expressif, les épithètes employées et le groupement choisi jouent un rôle affectif attrayant en lui-même et doit rester susceptible d'éveiller la curiosité. C'est cette lutte constante, entre

Digitized by Google

la compréhension. Quand nous parlons de l'émotion du mot, il va sans dire que le mot lui-même n'est ici qu'une tête de ligne et que l'émotion qu'il provoque procède à titre égal de ses harmoniques : signification au sens rigoureux, images, idées, étymologie connue, etc.

D'après ce que nous avons vu, l'intensité des phénomènes secondaires est sujette à des variations individuelles. La disposition du moment les influence également.

Cependant, en dépit de ces variations, l'uniformité de l'entendement est propre à étonner. La diversité des représentations sépare et séparera toujours les hommes, quoiqu'on puisse dire que l'expérience nous rapproche de celles d'autrui et élargit les nôtres propres. Supposons que, entendant par *cheval* le même être, vingt personnes se le représentent différemment, que l'une, s'il n'y a rien de spécifié, l'imagine *noir*, l'autre *boiteux et blanc*, un troisième *gris et sans queue*, etc. Il va de soi qu'il suffira d'un adjectif ou d'un contexte pour les amener à corriger leurs façons divergentes de se représenter le cheval. Et, dans la plupart des cas, il n'y a pas source d'erreurs importantes dans l'écart de leurs représentations. Mais si nous nous élevons dans les catégories mentales, la disparate des idées éveillées entraîne des malentendus analogues à celui du singe de La Fontaine qui prenait le Pirée pour un homme, mais avec une portée autrement grave. C'est peut-être ici le lieu de faire observer que, à peine d'ennuyer, le langage reste une notation sommaire prêtant à *malentendus* parce qu'elle implique des *sous-entendus*. Le langage est un signal plus suggestif qu'explicite. Ainsi, soit cette phrase tirée au hasard, d'un journal : „Dreyfus a été victime d'une collusion." Le terme de collusion exprime une idée extrêmement complexe qu'une série d'images peut seule expliquer (à supposer que ce terme soit accompagné d'images) et dont la définition prend une ligne : *Collusion :* Intelligence secrète entre deux parties au préjudice d'un tiers.

Tant qu'il s'agit de mots concrets, du reste, les variations sont peu notoires et n'importent guère ; l'éducation, l'habitude, tendent

---

l'inertie constitutive de l'esprit et le goût du renouvellement, qui préside à toutes les déformations temporaires ou permanentes du vocabulaire.

Nous ne sommes pas éloignés de croire que l'appétit des romantiques pour le mot violent et voyant, a eu ce principe pour point de départ. Les romantiques ont remarqué que le mot général et usé ne parlait pas à l'imagination, ne mettait pas en jeu les résidus d'images, et, attentifs à cette force affective du vocable, ils ont visé à l'effet par suite d'un instinct plus que par suite d'un calcul raisonné.

Digitized by Google

à former des résidus d'images qui se corrigent mutuellement, des sommes de perceptions auditives, tactiles et visuelles fondues en une impression résultante unique, à peu près similaire pour tous. Et le vocabulaire traduit sensiblement les mêmes conceptions pour chacun. — Mais, lorsque nous arrivons au mot abstrait, à l'idée pure, n'en déplaise à Taine, la capacité de réflexion, d'abstraction, de généralisation dépend des individus; la même somme d'expériences n'a pas concouru à former un type universel pour chaque concept.[1]

Comment comprenons-nous le mot *idée?*

Ici encore beaucoup de gens, avec des variantes sans grand intérêt, auront, qui une vue vague d'un dessin quelconque, cadre de l'idée, qui une vision indistincte de la Grèce, peut être de Platon, etc.

Toutefois, les exemples donnés jusqu'ici laissent intact le cœur même du problème. Par quel mode, après avoir frappé nos sens, la perception du mot se propage-t-elle jusqu'à notre intelligence, en sorte qu'outre le son, outre l'image et indépendamment d'eux, nous ayons la compréhension du sens? Considérons un peu quelle modification apporte l'emploi d'idiomes moins familiers.

A cet effet, reprenons les deux exemples cités plus haut:

cheval	mot concret
et	
idée	mot abstrait.

De préférence, nous emploierons, pour nos analyses, le mot anglais „horse“, et pour „idée“ le mot allemand „Begriff“, „idea“, n'offrant pas une différence suffisante pour donner d'autre impression que celle d'une langue étrangère.

Le mot „horse“, prononcé isolément, nous donne bien la même impression de la même qualité que cheval, mais l'image que nous nous en faisons est plus vague et, pour ainsi dire plus lointaine; peut-être les premiers temps, a-t-il fallu que la compréhension traversât pour ainsi dire deux langues avant de nous parvenir, si bien que „horse“ ne nous aurait transmis son sens qu'en passant par le mot cheval. Cet intermédiaire aurait peu à peu disparu en laissant un vide jamais comblé qui nous donne l'idée d'une langue distante. Ici encore, à cette impression, peuvent s'ajouter les impressions auditives particulières

[1] Taine (Voir p. 15 de l'Intelligence) prétend que les idées sont ce qu'il y a de plus commun entre les hommes; il est vrai que leur formation dépend moins des capacités individuelles d'observation que des facultés inconscientes de synthétisation, avec le correctif de la pratique du langage qui sert de mise au point.

Digitized by Google

que produisent les lettres, leur ordre et ces associations bizarres, variables d'individu à individu, inexpliquables, dans la plupart des cas, associations avec des sons musicaux ou des impressions de sons musicaux, ou des photismes (voir page 35, Note 1).

L'ordre de succession des lettres, aussi manifeste à l'audition qu'à la vue du mot imprimé, donne même au dessin des cinq lettres „horse" une vivacité particulière, susceptible de favoriser les associations de couleur.[1] „*Horse*" nous semble plus fort, plus nerveux, et *cheval* plus lent, plus élégant, plus mou. Le hasard nous fait découvrir une analogie : deux lettres et trois sons communs entre le mot „*horse*" et le mot „*force*", en outre, le mot anglais est plus ramassé ; le *ch* français, qui nous donnait assez nettement la caractéristique du museau, disparaît ; en anglais le *h* représente à lui seul la tête et le cou ! Or, il y a là une contradiction avec les faits : le Horse anglais est, en général, un animal plus svelte, plus élégant, que la sélection et les croisements avec des étalons arabes ont doté de jambes fines et d'une encolure allongée. Il y a donc là influence prédominante de la sensation graphique, sur la sensation, résumé de la cognition.

A côté de ces associations, il y en a d'autres, relatives à la couleur, à des analogies de lettres, à de vagues souvenirs des conditions dans lequel le mot est parvenu à notre connaissance.[2] Le mot „horse" (comparer à la sonorité de noir), désigne pour nous un *cheval noir* si rien n'est spécifié, *cheval* est *blanc* ou *bai* indifféremment ; l'impression de blanc domine si nous lisons le mot. La lettre *e* éveille en nous une impression de *blanc* et la lettre *a* de jaune, si nous les voyons écrites, de *brun-café,* lorsque nous les entendons.

Pour *Pferd,* l'impression de cheval serait encore plus ramassée, l'animal serait *noir* bien que le mot nous donnât l'impression de *gris.*[3]

---

[1] Comparer également *la différence d'impression* produite par les synonymes de cheval tels que coursier, haridelle, rosse, cavale, genet, roussin, étalon, jument, etc. Il faudrait un effort considérable pour exprimer en mots cette distinction qui est affaire de sensibilité plus que d'intelligence.

[2] Les enquêtes faites par M. Lemaitre (arch. psych. de 1902 - 1904) auprès de ses élèves, montrent le rôle considérable de ces associations fortuites dans les représentations des enfants. Peu à peu ces superfétations tombent en désuétude, elles ne coïncident pas toujours avec le sens, et n'étant dès lors jamais rappelées ou ravivées, elles finissent par s'oblitérer.

[3] Ces considérations ont été l'objet de professions de foi très intéressantes de la part des décadents. Ces messieurs ayant remarqué la prédominance de

Digitized by Google

Il est certain que les trois équivalents, anglais, français, allemand: *idée, idea, Begriff*, bien que traduction littérale les uns des autres, éveillent une totalité d'impression qui n'est pas identique. Il y a là sans doute cette influence inconsciente des consonnances, du dessin des lettres (ici analogie de *Begriff* avec *griffe*), de la forme du mot, et peut-être des mots qui se rencontrent d'ordinaire dans son voisinage, qui servent de mise au point du mot, et précisent son sens par les contrastes et les modifications qu'ils fournissent.[1] Cette différence n'est pas due uniquement à l'impression particulière de la sonorité française, anglaise ou allemande. Il y a quelque chose de plus.

De nombreuses recherches ont été effectuées pour savoir si le rôle de l'image était indispensable au processus de la pensée (André Lemaître. Travaux divers, parus dans les Archives de Psychologie. Février 1904 et A. Binet, Recherches expérimentales sur l'intelligence, p. 71).

Leur conclusion indiscutable est qu'il faut distinguer *entre le rôle et la perception de l'image*,[2] celle-ci loin d'être indispensable peut dans certains cas nuire au cours normal de la compréhension.

---

certaines impressions avec certains sons, sensations esthétiques, (sonores ou colorées) en ont déduit toute une nouvelle poétique, où la valeur esthétique des syllabes du mot se substituera à sa valeur comme image. Cela est-il juste? Nous n'en pouvons rien dire. — Il est fort possible qu'avec le temps, leurs idées triomphent, en ce sens que leurs successeurs, revenus de ce beau dédain du mot uniquement comme organe de la pensée, prendront en considération tout ce qui pourra, par un choix convenable de sonorités, contribuer à l'homogénéité de l'impression artistique. Pour beaucoup d'observateurs, il est hors de doute que les grands poètes sont ceux que l'instinct a guidés, non seulement dans l'emploi de significations, mais encore de vocables choisis, afin de concourir par le rythme, les images visuelles du mot même et les images suggérées par le mot, à une harmonieuses symphonie d'impressions.

„Pourquoi le langage qui se manifeste (également) par des sensations auditives ne pourrait-il pas, par un choix convenable de mots réveiller chez le lecteur les émotions que l'auteur a éprouvées et qui semblent associées à certains sons par un lien physiologique préétabli? Cette association, on le voit, est jusqu'à un certain point indépendante du lien grammatical par lequel les mots sont rattachés entre eux." „Compte rendu de la conférence de Matthias Morhardt. Tribune de Genève 1er décembre 1885 Dr. Appia."

[1] Que le lecteur compare aussi mourir à sterben; le terme allemand a quelque chose de tragique, la sonorité de ces deux consonnes consécutives donne une impression de chûte dans la mort que son adéquat français est loin de procurer.

[2] Des mathématiciens nous ont, au contraire, assuré qu'ils avaient besoin de représentations pour déchiffrer les théorèmes les plus abstraits.

Digitized by Google

Il se présenterait souvent le fait que l'image apparue serait plutôt l'illustration d'une idée ou d'un objet associé n'offrant, dans certains cas, qu'une analogie absurde avec son objet. — On n'a pas pu établir dans tous les cas si les photismes provenaient de causes accidentelles ou, comme dit M. Flournoy, d'analogies dans l'impression produite par les sensations — la signification d'un mot se réfléchit-elle dans les lettres qui le composent et s'y fixe-t-elle d'une façon permanente? Ou sont-ce inversement des valeurs fortuites qui, réagissant sur les mots, introduisent une nuance dans la signification. Ainsi, si nous voyons l'o blanc, est-ce l'influence du premier texte dans lequel nous l'avons aperçu ou est-ce au contraire en vertu d'une prédisposition individuelle que cette association innée colore subrepticement les mots dans lesquels il se rencontre?

Ainsi Begriff ne prend à nos yeux sa valeur que si, après l'avoir employé constamment, nous prononçons mentalement *begreifen* d'où nous faisons dériver *Begriff*. Ce procédé détourné précise la somme des impressions caractéristiques qui déterminent notre perception intégrale de sa signification.

Si nous disons *Science creuse*, l'image de science que nous nous sommes faite ne prendra pas un aspect creux. Ce n'est donc pas l'image ni ses modifications qui constituent l'essence du phénomène. L'adjectif que nous venons d'ajouter, en complétant la délimitation du sens, fait ressortir l'idée, en mettant dans l'ombre la valeur de l'image. La première sensation que nous donnait le mot science, modifiée par le mot creuse se transforme et produit une troisième sensation qui, tout en participant des deux termes, est bien „sui generis". L'esprit, habitué à entendre ces deux mots juxtaposés, ne se refuse pas à les admettre. Si, au contraire, nous disons: „science pneumatique", si notre interlocuteur n'est pas versé dans la théologie et n'a jamais assisté à des expériences de physique, il exécutera involontairement divers mouvements circulaires des orbites, fera peut-être quelques gestes trahissant la fatigue cérébrale, mais il ne parviendra pas à comprendre.[1] Il sentira très nettement dans sa tête

[1] „Pour les chiffres, nous comprenons avant de concevoir. Au lieu de redescendre chaque fois du fait inconnu, par l'échelle inverse des substitutions, au fait d'expérience que nous possédons, il se forme dans nos associations une substitution rapide, mécanique, par l'habitude, substitution substituée à toutes ces substitutions." En effet, nos premières impressions relatives à la valeur des nombres nous ont été apportées par la supputation de marrons, de grains de riz,

Digitized by Google

ces contractions musculaires; son cerveau, comme affolé ne peut pas trouver de relations entre ces termes incompatibles. Le premier moment de trouble passé, son ingéniosité finira peut-être par découvrir un souvenir obscur d'une science pareille, mais il n'aura pas ce sentiment délibéré de satisfaction qu'une compréhension claire, nette et instantanée lui apporte en général. Aussi bien, dans la plupart des cas, la compréhension a lieu automatiquement, une fois l'attention mise en éveil, de même que la marche s'exerce sans fatigue, inconsciemment, une fois la première impulsion donnée.

La grammaire[1] et la syntaxe, les prépositions et les auxiliaires dans les langues analytiques, les cas, désinences et suffixes dans les langues synthétiques, jouent purement le rôle des gardes-voies et des aiguilleurs sur les lignes de chemin de fer. La comparaison est d'autant plus juste que la capacité de comprendre est soumise aux lois d'un déterminisme indéniable. — Par déterminisme, nous n'entendons pas seulement ici les formes héréditaires de l'esprit qui rendent les uns propres à certains arts, d'autres à certaines sciences, mais toute l'éducation qui a, à la fois, modelé les cellules et sécrété le miel qui les remplit. C'est *ce double rôle de l'idée* qui est difficile à exprimer, d'une part *l'idée comme fait historique,* comme notion abstraite définie, dont la valeur est impondérable et spirituelle, d'autre part *sa valeur comme détenteur d'énergie latente* qui jouera à l'occasion son rôle dans la réserve des idées déjà acquises. — Dans l'ordre intellectuel on ne peut considérer les idées pures, autrement que comme des idées forces; chaque apport nouveaux, chaque vibration nouvelle modifie l'attitude respective des éléments instables et disparates qui constituent notre état de conscience à un moment donné (voir p. 79 et 86).

etc. et il nous a fallu primitivement remonter à cette expérience pour y trouver la notion du nombre, puis cet intermédiaire a cessé d'être de rigueur et le nombre nous est apparu comme une qualité indépendante. „La géométrie nous prouve que nous n'avons pas besoin de concevoir pour comprendre Nous raisonnons sur des propriétés abstraites de la définition, non sur des assemblages concrets pleins d'imperfections qui constituent la représentation.' (Taine de l'intelligence).

[1] „La grammaire est proche de la métaphysique. Elle touche aux plus profondes questions de la pensée, tout en ayant l'air de s'occuper uniquement de la formation des phrases. Elle sert, si on la presse, à exprimer non seulement les relations du langage à la pensée, mais celles de l'ordre, de la hiérarchie sous laquelle nous apparaissent les faits du monde extérieur."

Santayana, Sense of Beauty p. 69. Remarque analogue d'A. Vinet citée dans sa biographie par Eug. Rambert, p. 67.

Digitized by Google

C'est de cette modalité fondamentale que surgit l'idée pure au premier plan de la conscience. A la puissante suggestion du verbe, comme par l'effet d'une création miraculeuse, la pensée suscitée se détache de ce fond mouvant animé d'une activité spontanée. A son tour, sa représentation latente se propageant ira, par un mécanisme non moins obscur, commander l'attitude des nerfs et des muscles, la tension des vaisseaux sanguins, chargés de défendre l'entité vivante contre les forces coalisées pour la détruire.

Nous pouvons donc considérer un mot abstrait et général comme une cellule à prolongements innombrables. On pourrait aussi l'assimiler à une plaque tournante ayant pour fonction d'aiguiller le sens des idées. — Par chacun de ces prolongements il peut, si l'on nous permet cette image, s'unir à une autre cellule, et se mettre ainsi en contact et, pour ainsi dire, „en conrant" avec elle.[1] Chacun de ces prolongements est une nécessité de son emploi, et peut être regardé comme une fonction développée par ontogénèse. Le mot qui le suit, autre sorte de cellule, avance ses ramifications par un jeu réflexe ou une série de tâtonnements. Celui de ses prolongements qui servira à la soudure sera, en l'espèce, une particularité de signification.[2]

La force latente d'un mot abstrait pris isolément est donc beaucoup plus considérable. Toute adjonction la délimite et la transforme en force effective: de statique elle devient dynamique.

Personne ne confondra *monde* avec *univers, politique* et *social;* ces substantifs éveillent des nuances d'idées différentes. On obtiendrait de curieux résultats si l'on ouvrait une enquête sur la manière dont des mots tels que *comparatif, abstrait, Dieu, espèce, nom, mouvement, grammaire* etc., sont compris par différentes personnes: dans des sujets pareils, rien n'égale la difficulté d'une définition, vu l'extension des termes et l'impossibilité de visualiser nettement et d'analyser l'image apparue. Pourtant, malgré le défaut d'image, la compréhension de ces termes s'effectue normalement lorsqu'ils se trouvent, non plus isolés, mais placés dans une phrase. La plupart des gens, pour

[1] James „an electric connexion."

[2] Cette particularité est indépendante de la grammaire. En effet nous pouvons former des phrases correctes au point de vue grammatical et incompréhensibles. Il y a, entre ces deux genres de correction, le rapport qu'il y a entre la logique formelle et la logique réelle. James attribue au mot deux capacités distinctes. 1. Sa valeur comme signification pure, 2. Sa valeur comme relation, valeur qu'il désigne par le mot de „fringe" = frange, suffusion, sorte d'extrémité préhensile qui saisirait les concepts apparentés. Voir note p. 65 § 3.

Digitized by Google

s'expliquer à eux-mêmes ce qu'ils entendent par ces mots, auraient recours à des exemples. Or, par les exemples, les esprits peu aptes aux généralisations abstraites (images d'images, ou symboles de symboles, qui ne parlent pas à l'imagination) croient revenir sur le terrain solide des faits matériels, qui leur sont familiers.

C'est ici le lieu d'avancer que le langage formule, comme qui dirait, (v. p. 23 et p. 50) les têtes de lignes. Pour exprimer une foule de choses, le langage emploie un mot, ce mot simplifie, symbolise, une série de faits.[1] Le langage de l'abstraction supprime une foule de faits contingents qui troublent le penseur, mais auxquels se raccrochent, au contraire, les esprits qui ont peur de perdre pied dans la réalité (voir p. 26).

L'effort qui consiste à remonter du terme au sens, manifeste dans le premier âge, et aux débuts d'une étude nouvelle, disparaît comme toutes les dépenses physiologiques sans utilité.

Au sens propre du terme, *un mot isolé ne peut être compris.* Sa signification est trop indéfinie. Il est nécessaire qu'elle soit délimitée par un contexte, contexte qu'elle contribue inversément à préciser elle-même. L'intelligence, soit la présence simultanée d'une masse d'éléments de conscience, en sympathie ou en antagonisme, est variable d'homme à homme.

Dans l'exemple ci-dessous, le contexte sert à exclure une ambiguïté. Exemple:

Victor Hugo vient de parler de sa mère:

„Ange qui sur *trois fils attachés* à ses pas
Epandait son amour et ne mesurait pas."

Il serait très possible de voir dans ces „fils attachés" le pluriel de fil; attaché influence fils dans le sens où l'association sémantique courante les délimite réciproquement.

Cas où la clef est fournie par la notion de faits antérieurs.[2]

[1] „ Le langage désigne les choses d'une façon *„incomplète"* et *„inexacte"*. On n'a pas épuisé tout ce qu'on peut dire du cheval quand on a dit qu'il court; on ne peut non plus dire qu'il court quand il est au repos."

„Si je prends un être réel, un objet existant dans la nature, il sera impossible au langage de faire entrer dans le mot toutes les notions que cet être ou cet objet éveille dans l'esprit." — Revue des deux mondes. Michel Bréal. Une science nouvelle: La Sémantique 15 juin 97.

[2] James. — „Il nous faut admettre que, dans l'acte de la pensée, les portions de cerveau qui viennent de subir un maximum d'excitation conservent une sorte de sensibilité qui est la condition de notre état de conscience actuel, une codéterminante de la manière dont nous allons sentir la chose qui va venir."

Digitized by Google

„Il y eu un moment où Nedjanof, tout d'un coup,
„s'excita jusqu'à en devenir tout rouge: Salomine se leva
„doucement et, traversant la chambre à pas comptés, alla
„fermer un vasistas qui était resté ouvert près de la tête
„de Nedjanof."

„— Il ne faudrait pas vous enrhumer, dit-elle avec
„bonhomie... comme pour répondre à son regard surpris."
(Terres Vierges, Tourguenieff).

Toute personne qui n'aurait pas lu le roman, traduirait littéralement et, ignorant qu'il s'agit d'une conjuration, ne saurait y voir une allusion au péril d'une confidence. Lorsqu'il s'agit d'allusions, de citations, un nombre de faits considérable reste sous-entendu, par exemple: Quand nous citons les proverbes de La Fontaine qui résument en trois mots l'esprit et la morale de la fable! Voir ce que nous avons dit sur la notation abrégée qu'est le langage p. 23, 50 et 61.

Chaque individu comprend par l'effet des associations d'idées qui se restreignent mutuellement et concourent, en vertu de leurs analogies ou de leurs contrastes, à établir la signification.

C'est sur ce principe, soit dit en passant, que repose la compréhension sans équivoque lorsqu'il y a homonymie ou polysémie, inversément l'aperception ou succession rapide des significations diverses, lorsqu'il y a intention de calembour.

Polysémie: Pour un buveur et pour un fossoyeur, „bière" sera de prime abord assimilé différemment, de même nous le comprendrons différemment suivant le contexte.

Homonymie: Un maire au bord de la mer se promenait avec sa mère.

Calembour: Une jeune fille se fâchait lorsqu'on lui affirmait qu'à Cologne tout le monde se lavait à l'eau de Cologne.

Jeux de mots:

Piron de gloire se nourrit
Aussi voyez comme il maigrit. (Voltaire)

Notons encore, dans le même ordre de faits: les anagrammes, les rimes, où sont mis en jeu cette double valeur des associations restrictives du sens et analogues de la sonorité.

Si un mot seul ne peut être compris, (p. 61) en général un mot manquant ne peut empêcher de comprendre absolument. Dans le second cas, c'est notre attention à l'idée, c'est-à-dire aux associations éveillées par le contexte, qui comble le hiatus.

Digitized by Google

Le mot dans la phrase est une sensation dans un courant de sensations; une sensation distincte, impersonnelle, mais une sensation déterminante aussi. Comme une note dans un arpège, il est perçu distinctement, mais laisse sa trace sans rester lui-même dans l'esprit.

Le mot, comme élément expressif, ne prend toute sa valeur que lorsqu'il entre dans une combinaison et qu'il se définit par sa fonction d'intermédiaire.[1]

Dans le langage courant on dit: je ne comprends pas ce mot, cela signifie: je ne saisis pas quel est son sens, mais je tâche de lui substituer une valeur. Or, prenez un vocabulaire, ouvrez-le au hasard, vous tombez sur le mot abstrait: animal. Vous le comprenez sans doute, peut-être vous le représentez-vous? mais si l'on vous demande comment le comprenez-vous, vous penserez qu'on vous demande sa signification. Celle-ci est susceptible d'une définition qui peut s'exprimer mathématiquement et se rapprocher d'un idéal, tandis que votre manière de le comprendre, le sens que vous lui donnez, dépend d'une foule de circonstances; ce mot abstrait aura peut-être pour vous des sens divers et divergents.

C'est une métaphore de dire que l'on ne comprend pas un mot, ou qu'on le comprend; cette attribution est, comme nous l'avons dit, plutôt réservée à la phrase; ce qui fait qu'un mot est ou n'est pas compris, c'est qu'il forme un trait-d'union ou un hiatus.

Le mot isolé éveille bien des possibilités de significations, mais sans précision. Pourtant, dans une phrase donnée, il n'y a guère plus d'hésitation lorsqu'il s'agit de le comprendre que de l'employer à propos.

(Nous ne sommes pas du tout d'accord sur ce point avec Lazarus cité par Swoboda, qui assimile la valeur donnée à un terme quand nous nous exprimons à celle qu'il prend pour nous quand nous le comprenons. Nous pouvons fort bien, comme nous l'avons remarqué p. 42, plier le sens aux nécessités du contexte et lui assigner la nuance d'exception qu'il comporte dans l'esprit de son auteur.)

La signification est quelque chose de plus ou moins fixe; déterminée par l'usage, une définition en exprime le contenu; or, comme nous l'avons dit dans l'avant-propos, comprendre entraîne une parti-

[1] Inversement l'apprentissage des significations se fait bien plus par l'usage des phrases que par des définitions de mots.

Digitized by Google

cipation active de l'individu (voir p. 42).[1] Cette participation est une réaction provoquée par la signification. Le processus se résume en général *en un timbre d'émotion spécial.* Par exemple: Si vous interrogez un enfant sur le mot cheval, après avoir hésité un instant, il vous dira le plus souvent: un cheval c'est un cheval. Il est incapable d'analyser; son impression l'absorbe exclusivement; et si vous lui dites par exemple: un cheval, ce n'est pas un âne peut-être? Il croira que vous vous moquez, cela le fera sourire. L'image de l'âne viendra se substituer ou se juxtaposer à côté de celle du cheval et le contraste sera comique, mais surtout les deux *émotions* seront en antagonisme. Nous en avons analysé plus haut les éléments complexes. L'histoire de chacun de ces mots est différente, ils ramassent les uns et les autres, virtuellement sous un signe de rappel, une série d'impressions, de faits, de souvenirs. La pauvreté du langage humain ne permet qu'une notation approximative; *l'expression,* par le fait même qu'elle matérialise des faits immatériels qui se prolongent en séries, ne rend compte que d'une portion des faits; ceux qu'elle néglige existent virtuellement à l'égal d'une figure géométrique dans sa formule analytique. Le mot est souvent la synthèse d'une série d'autres termes sous-entendus. Ainsi, si nous disons quadrupède ou mammifère, nous préparons notre auditeur à exclure des éventualités les poissons, les insectes, etc. et à attendre du contexte un ordre donné d'êtres animés.

Chaque époque a son style. En dépit de la diversité de leur nature et de leurs expériences, les écrivains sont compris de leurs contemporains. Leur style ne répond plus au goût d'une époque postérieure. Leur art d'assembler les mots est lui-même le résultat d'une certaine sensibilité intellectuelle, d'un certain procédé de visualisation; il est dû à la collaboration inconscience de leurs aptitudes associatives. L'émotion qu'éveillait le mot il y a cent ans peut

[1] La caricature nous fournit un exemple de cette intervention active; étant donné un fait d'actualité politique, fait qui possède des ramifications nombreuses, comment le mettre en relief? — La Revue de Stead, Review of Reviews fait chaque mois l'histoire des évènements par la caricature. — Ici chaque intelligence d'artiste donne au problème une solution personnelle. — Il met en relief telle face d'une association avec telle autre et les deux s'éclairent réciproquement

Ici à la compréhension passive s'ajoute l'interprétation, forme personnelle de la réaction produite par les mots. C'est l'inverse qui se manifeste chez celui qui déchiffre l'énigme du dessin commentée par la légende.

Digitized by Google

n'être plus tout-à-fait la même; *la sensibilité intellectuelle* a changé et réclame une autre ordonnance de ces émotions.[1] La signification du mot peut être restée sensiblement immobile, sa valeur, sa coloration s'est atténuée. — Tel ce mot „*éduquer*", aujourd'hui courant, que Voltaire reprochait à Rousseau d'introduire dans la langue.

On disait il y a cent ans „*la balance de l'Europe*", nous disons maintenant: „*l'équilibre européen*".

En résumé, le mot concret ou abstrait, provoque une émotion particulière, émotion qui peut entrer dans une phrase comme une note dans un accord. Sa valeur comme mot disparaît pour devenir *valeur coefficiente*. Notons un exemple tiré de la vie quotidienne; dans certaines familles on signale l'heure des repas par un coup de cloche; les personnes habituées à ce signal y obéissent instinctivement et seraient probablement incapables de reproduire le timbre de la cloche ou de dire combien de fois elle a tinté. De même chaque mot a la signification d'un signal, ou plutôt est le signal qui convoie une signification et détermine, soit un mouvement, soit l'attente d'un autre mot, et, partant, d'un autre sens qui le suit ou le précède, en vertu d'une association habituelle.

Chapitre III.

La phrase.

Nous entrons dans un domaine plus complexe. On saisit combien d'éléments nouveaux s'associant ici, selon les lois mathématiques de la combinaison, viennent compliquer l'analyse. D'un autre côté, comme ces combinaisons sont astreintes à respecter l'ordre logique, afin

[1] Die Gefühlswirkung der Begriffe. Wundts Philosophische Studien T. XII p. 297.

Jonas Cohn démontre combien, jusque dans les généralisations les plus abstraites, cet indice affectif entache nos raisonnements, les fausse, et il cite à l'appui les termes „d'infini", de „simple", „d'évolution" que les écoles philosophiques ont employés avec des arrière-pensées implicitement malveillantes ou méprisantes, ou involontairement laudatives. Cet indice affectif, qui n'a rien d'immuable, provient soit d'une autre acception plus courante du même mot avec un sens analogue, soit d'une affiliation fortuite ou intentionnelle avec un autre mot dont l'indice affectif l'a gagné par contagion et s'attache désormais à sa destinée.

De nombreux raisonnements scientifiques et philosophiques portent ainsi la marque indélébile des sentiments qui les ont inspirés. La connexion entre les

Digitized by Google

d'atteindre un but intelligent, tout en se multipliant, les possibilités restent limitées. Dans la phrase, les combinaisons de significations peuvent varier à l'infini, mais le sens de chaque mot est toujours limité par le contexte dont il fait partie.[1]

Nous pouvons affirmer d'emblée que partie de ces apparentes complications disparaît d'elle-même, en pratique; par exemple: la constellation d'images qui accompagnait la lecture ou la prononciation du mot isolé, dans l'impulsion qu'imprime à chaque mot le fait d'entrer dans une coordination. La forme grammaticale du langage a pour fonction l'analyse des propriétés de temps, de lieu, etc. Elle arrache le mot à son sens impersonnel pour lui attribuer une valeur particulière et définie.

Soit la phrase suivante:

Quand j'aurai lu ce livre, il me faudra le reporter à la personne qui me l'a prêté.

Nous choisissons à dessein un exemple général, vague, où les idées éveillées par les mots ne font pas naître d'image bien vive. Le processus de représentation de mouvement se produira principalement en relation avec le verbe *reporter;* mais l'important est les sentiments dégagés par les mots.

Nous les rapportons à nous; deux, puis trois d'entre eux s'assemblent. *Quand* éveille une impression de *temps, aurai,* une im-

écoles et les problèmes philosophiques dérive de tacites affinités d'ordre affectif plus que d'une appréciation calme et impartiale des points de vue. — Même l'affiliation intellectuelle procéderait encore en vertu d'une sorte de voix du sang!

[1] James cite Bradley: „Un mot est un cadre général dans lequel telle ou telle idée peut apparaître suivant le contexte. Le mot est général, le sens est particulier. L'on se convaincra facilement de ceci en songeant combien d'objets de forme et d'usage absolument différents nous désignons par le terme de table. D'après Von Kries (De la nature de quelques processus cérébraux): „un mot tel que rouge éveillerait un *ajustement dispositif*, soit une disposition permettant l'avènement de telle ou telle nuance de rouge."

La première preuve de la limitation réciproque que les mots exercent les uns sur les autres, repose sur une expérience facile à répéter. — Cherchez à comprendre un texte lorsqu'un seul mot vous manque, il est alors facile à l'aide d'un dictionnaire d'arriver à déterminer laquelle des significations citées convient. Au contraire si deux mots ou plus vous sont totalement inconnus, il vous est presque impossible de reconstituer le sens précis des mots, et, partant, celui de la phrase.

Egger. Parole intérieure. p. 115. Le mot, une fois usuel, n'existe plus pour lui-même, mais pour les phrases dans lesquelles il entre et pour la portion d'idée qu'il sert à exprimer.

Digitized by Google

pression de *futur,* les deux ensemble forment une impression complexe et composite que nous pouvons cependant saisir et envelopper comme un tout. (En somme, notre aperception des mots ne se borne pas au mot unique, mais s'étend à des locutions, composées souvent de plusieurs termes. L'usage permet de les envelopper dans un processus intellectuel sensiblement unitaire, par exemple: „Quand j'aurai lu ce livre". Il y a donc des combinaisons d'impressions neuves, de réminiscences, de sentiments, de mouvements; l'impression totale résultant de ces trois mots détermine en nous une certaine *qualité d'expectative,* comme une attitude qui nous prépare à ce qui va venir.

Ces combinaisons alternatives d'adoption des sentiments et de détermination, de réceptivité anticipée constituent, à proprement parler, le mécanisme de la compréhension en son analyse élémentaire. Ce sont les substantifs et les verbes qui frappent le plus dans la phrase. L'un donne le concept inerte, l'autre lui communique l'impulsion, le mouvement; l'un est l'être, l'autre les phases de l'être. — „C'est la phrase, sous forme d'ensemble, tous les mots joints entre eux par un trait-d'union, que nous comprenons." (James). Prof. J. P. Postgate op. cit. propose d'appeler toute expression d'une idée ou d'une notion, un *rhème* du grec *ῥῆμα,* une chose dite, et de nommer *épirhème* les désignations qualificatives ou copulatives (anglais, „connective"). Nous compléterions son idée en convenant d'intituler rhème, tout énoncé unitaire, quel que soit le nombre de termes impliqués. Ainsi: „je vais", formerait pour M. Postgate deux rhèmes, tandis qu'à nos yeux il n'en constitue qu'un seul.

Reprenons un exemple concret. Le mot cheval et le cheval vivant sont l'objet d'une intime connection. L'objet a été connu par les sens; sa forme, ses mouvements, sa couleur, le son de son hennissement, de son ébrouement, l'odeur que dégage son sorps, toutes ces sensations constituent ses divers attributs.[1] Elles se fondent en un résidu d'image harmonieux, en une idée, résultat de la combinaison de tous les chevaux que nous avons vus ou de ceux que nous avons vus le plus souvent ou de ceux qui nous ont plu davantage, etc. Ces éléments successifs se sont combinés ensemble quoiqu'ils aient été perçus à des moments différents, en vertu de l'analogie des impressions qu'ils ont fait naître; ces sensations se sont associées ou superposées, par la faculté de l'esprit de grouper les impressions

[1] Il va sans dire que cette initiation se poursuit par des procédés différents lorsque nous sommes à même de lire ou de nous instruire sur la foi d'autrui.

Digitized by Google

similaires. Le type formé (qui ne présente point les caractères fixes et absolus reconnus par Taine), est une sorte d'enveloppe commode, où la multiplicité des expériences se résume et se fixe conformément aux besoins de la pratique. Ce résidu, cette image-idée-force, présente ce caractère d'être une coalescence de sensations distinctes, dont nous admettons que la qualité visuelle reste la plus intense. *En effet, la vue permet la perception simultanée des objets et leur groupement tangentiel. De là, l'importance considérable des sensations de la vue.*

En effet, non seulement la vue nous renseigne par un procédé qui embrasse rapidement une certaine étendue, mais elle facilite la mémoire en situant les détails qu'elle a reconnus. Les aveugles se représentent plutôt les choses par une sorte de projection idéale des sensations tactiles; mais toutes leurs descriptions ne parviennent pas à nous donner de ce processus une notion exacte, précisément parce que nous sommes trop habitués à penser sous l'espèce de représentations visuelles, ou de projections géométriques de ces représentations, pour pouvoir concevoir ou imaginer une autre façon de penser.

Cette notion visuelle qui résume les autres faces des faits, devient à son tour une image qui s'insère dans la masse organisée de nos expériences et se groupe avec d'autres images analogues. Désormais, un lien indissoluble rattachera toutes les sensations perçues à la sensation visuelle qui résume leurs caractères; cette image visuelle, elle-même, se résumera à son tour en un résidu d'image plus ou moins éclipsé dans le feu des opérations intellectuelles. Rappelons à ce propos la loi qui porte les sensations à diminuer d'intensité et d'intérêt par la répétition. L'image peut cesser d'apparaître, l'idée même cesser d'être rendue; c'est le propre des certaines imaginations, à prédominance sensorielle, de conserver les images concrètes dans toute leur fraîcheur et leur intensité. Leur rôle n'est pas indispensable, il nuit probablement à la pensée abstraite. (V. Henry. Antinomies linguistiques), voir aussi p. 26 et 61. Comme nous l'avons dit, les sauvages et les enfants éprouvent le besoin de ces points de repères. Dans certaines langues de peuplades primitives, l'adjectif n'existe pas, les sauvages suppléent à son absence en disant avec les poètes: „comme le soleil", „pareil à la lune" etc. Ce nœud gordien indissoluble entre le mot — émotion —, l'image et l'idée motrice est tel que l'un ne surgit pas sans convoquer les autres à vibrer et à surgir, ne fût-ce qu'obscurément. Le mot cheval évoque l'image

Digitized by Google

à l'égal de la présence réelle, sinon avec la même intensité, de même que le cheval vivant peut suggérer le retour du mot.

L'image d'un cheval particulier évoque celle de son idée-type, et, concurremment, le mot prépare à la présentation de certains caractères que la vue et l'image du cheval ont laissés dans l'esprit.

Si je dis: „Le cheval fougueux", vous êtes mis sur une voie, le nombre et la valeur des phénomènes qui accompagnent l'audition du mot cheval sont délimités par l'adjonction de l'adjectif fougueux. Si je continue en disant „sauta sans effort un fossé de dix mètres", vous n'avez pas de peine à comprendre, parce que chaque terme ajouté a rapproché le précédent du sens, tout d'abord probable, puis finalement certain.

Si je dis: „Le cheval fougueux portait un panier de marché". L'ordonnance des termes déconcerte l'attente de votre esprit. Vous ne voyez pas la nécessité pour un cheval d'être fougueux pour porter un objet aussi disproportionné!

Si je dis: „Le cheval bouillant et fougueux, prit son élan, se précipita comme s'il allait d'un bond franchir la barrière à ras du sol, et, s'arrêtant brusquement, désarçonna son cavalier et se mit à renifler bruyamment l'obstacle"; tous ces mots éveillent des idées contradictoires, et l'impression de la disproportion entre l'attente à laquelle vous aviez été préparé et le résultat final prédispose vos muscles à l'hilarité.[1] La gaîté peut s'expliquer dans ce cas par un besoin de l'afflux nerveux de se dégager sous une autre forme que par la voie de la compréhension normale.

Certains peuples inférieurs non seulement ne disposent pas de l'adjectif, mais n'ont pas assez de développement intellectuel pour créer des types. Ainsi les Mahoris de la Nouvelle Zéelande n'ont point de mot dans leur idiome pour désigner l'arbre et emploient toujours le terme propre. Ils diront l'eucalyptus, mais ne pourront parler de l'arbre en général. Evidemment cette langue n'a pu amener ceux qui l'employaient aux synthèses philosophiques ou aux classe-

[1] Le sentiment du comique trouve même dans cette théorie sa justification et son explication. Le comique nait d'une inadéquacité entre l'attente éveillée et la sensation perçue. Le contraste réside non dans les choses seulement, mais dans la préparation de l'esprit et dans la vibration différente qui frappe les sens, les cellules éveillées. Il y a dans le comique de l'étonnement, de la surprise, puis le sentiment de la disproportion entre la vibration attendue et la vibration perçue. C'est cet antagonisme que Bergson, op. cit. p. 90 intitule l'interférence de deux séries.

Digitized by Google

ments scientifiques. (Nous pouvons incidemment tirer de cette observation un autre enseignement. Ce qui est, chez les meilleurs écrivains de l'école réaliste, de la recherche et du raffinement constitue pour ces esprits, incapables de conceptions idéales, une nécessité de leur vocabulaire. Le succès de l'artiste civilisé dépendrait-il en dernier ressort d'une application inconsciente des procédés embryonnaires du sauvage? Oui, répondrait Jean Jacques!)

L'opération de la compréhension effectuée normalement produit donc, dans les états de conscience, une délimitation qui entraîne deux modifications: l'une dans le microcosme des images et des idées, l'autre dans l'attitude de l'individualité physiologique.

Un simple exemple mettra en évidence notre thèse. Dans la phrase suivante: *le cheval noir de mon ami s'est couronné*, ne laissez que *cheval noir ami couronné*. Dans la phrase ainsi dépouillée, des associations instables tendront à se former. Le lecteur éprouvera comme un vague besoin de combiner ces quelques mots dans un ordre satisfaisant.

Les formules télégraphiques rentrent dans cette catégorie d'exemples. De soi-même, l'article, la préposition requise vient s'adjoindre mentalement à la phrase, ou reste sous-entendue.

Chez les personnes habituées à échanger des dépêches, (à vrai dire ces formules ne s'appliquent qu'à un ordre de faits très restreint), cette reconstitution du texte se produit naturellement, sans qu'il leur soit nécessaire de recourir à ce détour. Elles n'ont plus besoin de prononcer les mots complémentaires, bientôt des mouvements de la gorge traduisent seuls leur préoccupation de l'intégrité grammaticale, puis la phrase arrive à leur paraître normale même sous sa forme tronquée. Ceci pourrait presque passer pour un exemple de formation d'une langue au sein d'une langue. C'est pour ainsi dire, un dialecte simplifié, une sténographie du langage.[1]

A côté de cette tendance des mots à se rejoindre selon des affinités créées par l'usage et la répétition, nous avons à remarquer la force et la netteté plus grandes de l'image éveillée par un libellé télégraphique. Nous avons à suppléer par le mouvement des images à l'indigence d'indications du texte.

En résumé, le mot seul contient virtuellement des forces potentielles, indéterminées. Il éveille souvent plus d'image que de signi-

[1] James. — L'inverse se produit chez l'enfant qui ne comprend pas la moitié des mots pendant une lecture, mais se satisfait l'intelligence par le défilé des images provoquées par les quelques mots qu'il sait.

Digitized by Google

fication. Au contraire lorsqu'il pénètre dans la conscience, à titre d'élément d'une phrase, ses forces se canalisent et se décomposent, l'image diminue au profit de la valeur sémantique et motrice. La conscience s'approprie le sens et rejette le texte,[1] elle ne garde que le fait de signification et l'indication de mouvement que décèle la phrase. Cette énergie se subdivise elle-même, propage son mouvement aux significations vraisemblables qu'elle fait déjà surgir partiellement de leur halo clair obscur!

Pour illustrer notre distinction entre la valeur du mot isolé et celle du mot dans la phrase, nous emprunterons une comparaison au cinématographe. Lorsque la première image est projetée sur l'écran, elle est encore immobile, ce sont ses formes et ses contours qui frappent notre vue, lorsque la machine fonctionne ce sont ses mouvements.

Si au lieu de dire „feu" et de vous prier d'analyser votre impression, on crie près de vous: „au feu", vos muscles entrent spontanément en activité. Le sentiment qui accompagne la communicatiou qui vous parvient est plus précis que l'image éveillée, et provoque en vous l'innervation de muscles prêts à servir à la fuite ou à d'autres mouvements, en l'occurrence, plus utiles. La contraction musculaire qui accompagne l'appréhension est, dans le cas donné, directement active et se trahit même extérieurement aux yeux des gens qui se trouvent en votre compagnie. Le fait de conscience, la

[1] De là vient que le mot, excitateur d'idées, pur moyen, est aussitôt rejeté, parce que nous sommes attentifs aux seules idées suggérées. Les termes employés sortent le plus souvent de la mémoire, et l'idée transmise reste, pour la personne qui l'a saisie, formulée, dans des termes familiers. Ce qui demeure dans la conscience, à la suite de la compréhension, n'est ni l'émotion du mot, ni la sensation de l'image, ni même une notion précise de la signification, c'est une qualité, une sensation spéciale que nous nous plaisons à considérer comme le souvenir de l'attitude créée par la perception successive ou simultanée des phénomènes susdits; sorte „d'indice affectif" qui résume toute la séquence — C. Bos Contribution à l'étude des sentiments intellectuels Rev. phil. Avril 1903 p. 353 et suiv. appelle ce résidu *l'aspect affectif* par opposition à *l'aspect représentatif* des phénomènes intellectuels. Il se rencontre avec nous quand il dit que la distinction des fonctions de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté est purement artificielle et ne doit jamais être prise à la lettre.

Il se trouve qu'il corrobore également notre manière de voir sur un autre point. Dans la compréhension, l'intensité de la sensation que procure une image est indépendante de l'intensité et de la netteté de cette image. En poésie, un mot évoque une sensation qui reflue et fait vibrer par sympathie les autres sensations analogues.

Bos. op. cit. 362. „L'association des idées n'est guère qu'une contagion affective!"

Digitized by Google

notion précise auparavant latente dans votre cerveau, émerge *des états précédents;* sachant déjà tout ce que le feu renferme de possibilités, vous attendez un complément de renseignements: où est ce feu? Sous lequel des aspects que vous lui connaissez se présente-t-il?

La commotion fait appel à tous vos souvenirs. Vous êtes prédisposé à attendre (par conséquent à entendre) certains détails, dans un ordre d'idées restreint.

Or puisque, comme nous l'avons vu, tout fait de conscience est la traduction psychologique d'une fonction organique ou physiologique, le fait intellectuel peut, par le fait de l'habitude, cesser d'éveiller en vous un maximum de conscience et se déceler par une activité musculaire, comme dans le cas actuel. S'il s'agissait d'un pompier, la crainte pourrait être neutralisée par des expériences qui auraient atténué le caractère effrayant ou surprenant du sinistre. Il se présente chez certaines personnes, au contraire, un accroissement d'intensité de la sensation qui se trouve renforcé par la répétition. Il résulte de l'analyse de ces deux faits que, même dans des conditions d'expérience et d'éducations identiques, deux personnes ont une façon éminemment variable de ressentir et de comprendre le fait fréquemment répété; celui-ci tend, chez les uns, à devenir purement automatique, chez les autres au contraire à croître en intensité et en lucidité.

Si nous voulons entrer maintenant dans le détail des mots copulatifs, démonstratifs, etc., nous verrons que leur fonction est simple, effacée et consiste à créer des rapports purement grammaticaux et logiques. Ils ne signifient rien par eux-mêmes et ne sont accompagnés d'aucune apparition d'image. Ils sont, si l'on me passe ce néologisme, des „enclitiques idéologiques". Ils établissent des qualités et des rapports non plus de représentations, mais de mots,[1] exemple: et, mais, soit, car, comme, parceque. Les adjectifs, les auxiliaires et les adverbes modifient, accentuent ou restreignent. Les prépositions absorbent certaines qualités qui n'existent pas dans l'image, ils décomposent l'image purement image et mettent l'accent sur telle ou telle attribution virtuellement contenue dans l'image, exemple: l'oiseau tombe *de l'arbre,* l'écureuil monte *sur l'arbre*, etc. (Comparer le rôle

[1] Ceci n'exclut pas le fait qu'ils entrent comme sensation particulière et nette dans la trame de la pensée, à un titre aussi légitime que des mots plus importants bien qu'ils ne soient accompagnés d'aucune image sensorielle quelconque. (James).

Digitized by Google

des deux prépositions par exemple, dans tomber *à* terre et tomber *par* terre.) — Pour emprunter une comparaison à la mécanique: tout ce qui n'est pas substantif, verbe, adjectif ou adverbe, est pareil à des engrenages, des courroies de transmission qui ne font que transporter la force initiale de l'image et en déterminer le sens. Le contact expérimental avec le monde extérieur, ne nous permettra jamais de constater l'existence d'images relatives à ces mots. Aucun fait ne nous les révèle; ils relèvent exclusivement du domaine artificiel et conventionnel du langage. C'en est l'élément le plus moderne et le plus élaboré; on trouve dans l'expérience brute, des objets, des faits et des mouvements, mais les idées exprimées par les conjonctions, les prépositions etc. sont conventionnelles au premier chef et servent à désigner des nuances de l'aperception de l'individu. Bréal, dans sa Sémantique, fait une observation analogue à propos de certains adverbes qui marquent et l'attitude de la personne qui s'exprime et son appréciation inconsciente. Ainsi dans un faits divers: „M. un tel a eu la jambe *malheureusement* prise sous une roue de tramway."

Ces accessoires de la compréhension sont devenus de plus en plus indispensables à mesure qu'une langue s'affinait.

La psychologie devrait s'assigner une classification des termes de la langue. Il ne suffit pas à l'esprit de connaître sa grammaire, sa logique, sa sémantique, il faudrait encore connaître la psychologie du langage.

La psychologie s'est déjà livrée à des recherches abondantes sur ce que nous avons appelé *la statique des mots*, c'est-à-dire qu'elle a procédé à des enquêtes sur les apparitions évoquée par le nom isolé. Ce qu'il importerait d'étudier maintenant c'est *la valeur dynamique et cinématique du mot*, serti dans la phrase écrite ou parlée. Comme nous l'avons signalé dans notre avant-propos, la marche à suivre n'est pas encore bien claire à nos yeux, mais il doit exister une méthode qu'un psychologue expérimental et expérimenté saura trouver.

Monsieur le professeur Stein a parlé dans son livre (Sinn des Daseins. Chap. du Neo-Idealismus) de la distinction des principaux termes (substantif, verbe, pronom, adjectif) auxquels correspondraient diverses manières prédominantes d'envisager les problèmes de la recherche scientifique; notre but diffère du sien.[1]

[1] Max Müller, op. cit. (p. 84 et passim.) p. 183 n'aperçoit que la possibilité de ramener les termes à deux grandes classes; les termes affectifs et les termes intellectuels ou exprimant un rapport.

Digitized by Google

Nous proposons d'établir un classement fondé sur les distinctions suivantes: Affectifs, restrictifs, moteurs, ou si l'on préfère: Associations virtuelles, affinités relevant de nos facultés d'observation impersonnelles et associations relevant de nos états affectifs.

Si nous lisons, en langue allemande,[1] une longue phrase sur un sujet ardu, le sens de chaque mot est plus précis, mais les associations de concepts qui doivent produire la compréhension ne s'effectuent pas. Probablement parce que, dans ce cas, l'étude de la signification des mots s'est faite isolément et non par le moyen du contexte, comme dans la langue maternelle, v. page 63, Note.

C'est la force statique du mot qui prédomine, au détriment de sa force dynamique. Pour comprendre il faut lire vite, et, après avoir saisi sommairement les points importants de la phrase, reconstituer les nuances avec le secours de la grammaire. Une dame étrangère nous disait également qu'elle ne comprenait pas un orateur

---

[1] La construction allemande étant toute différente, il nous faudra du temps pour nous familiariser avec elle. Il faudra que notre mémoire se modèle, se prépare à retenir dans un ordre nouveau les différentes parties constitutives de la phrase, et s'en souvienne. Car l'acte de compréhension s'exerce sur la totalité des impressions produites par les mots. — Nous nous sommes amusé à faire le tableau comparatif suivant d'une phrase allemande et de sa traduction: les termes allemands ont été numérotés de 1 à 27 dans l'ordre où ils se succédaient, la traduction les présente sous cette forme. 6. 1. 2. 3. 4 bis. 4. 5. 7. 26. 27 25. 25 bis. 19. 10. 11. 12 23. 13. 14. 15. 24. 16. 17. 21. 18. 19. 20. (8 et 9 ont été rendus par des équivalents incorporés aux autres mots). Notons que la phrase a dû être coupée en deux. Le second membre a dû être tourné au passif. (V. Elournoy. Sur les temps de lecture et d'omission.) — Il viendra moment, où un seul mot allemand nous ajustera à la stylistique, et où nous suivrons sans difficulté le dédale des mots, d'abord si déconcertant. La logique grammaticale est aussi légitime dans une langue que dans une autre, mais elle découle de conceptions et de „sensibilités" différentes. L'ordre même dans lequel les mots s'harmonisent et réagissent entre eux n'a qu'une faible analogie dans les langues romanes et dans les langues germaniques.

L'exemple de ces deux langues suffirait à prouver que la pensée est indépendante de la forme du langage. Pour exprimer la même pensée, les mots se succèdent dans un ordre tout-à-fait différent.

Georges Campbell, cité par James: „L'habitude de voir telle image associée à telle image, établit un lien entre les mots qui les représentent. Ainsi chaque mot acquerra, outre son sens significatif actuel, une tendance à se joindre à d'autres; comme la pensée est limitée par la forme grammaticale, celle-ci primera. L'imagination joindra les mots d'une façon parallèle à l'ordre que la nature a imposé aux signes que ces mots représentent."

Digitized by Google

parcequ'il parlait *trop lentement*. Son attention s'appesantissait sur les détails et s'irradiait; l'assimilation de l'ensemble ne se faisait pas dans son esprit.

Quand nous lisons, dans une phrase, un mot inconnu, nous lui donnons machinalement un sens apparenté à la fois avec la forme, l'image ou le son des termes qu'il éveille, et nous donnons à cette image une valeur qui cadre aussi bien que possible avec le reste de la phrase.[1]

Pour comprendre une phrase, il ne suffit pas de comprendre chaque mot. Comme dit Ribot (Les idées générales 148): „Souvent les esprits naïfs s'étonnent de comprendre chaque mot et de ne pas savoir ce que l'ensemble veut dire".

Lequel de nous, en lisant, n'a pas connu cette sorte d'incapacité de comprendre qui semble comme un obstacle physique à surmonter. — Les concepts ont beau être individuellement compris, ils refusent de prendre la direction voulue, ils évoluent à leur fantaisie. C'est par une opération mi-automatique, mi-volontaire, que les concepts éveillés, se pliant à toutes les nuances exprimées dans le contexte, se fondent les uns dans les autres et produisent, par leur réaction réciproque, l'idée-mère que nous sentons. Pour se réaliser, pour s'exprimer, cette idée-mère a besoin de se développer en mots, en phrases, selon l'ordre logique et grammatical. Peut-être cette idée-mère est-elle l'aperception de Wundt!

Si nous assimilons la compréhension d'un mot à une certaine vibration (émotion), il faut que celle-ci persiste tandis que le mot suivant devient l'objet de cette même opération; et ainsi de suite, jusqu'à ce que tous les mots de la phrase se soient, pour ainsi dire, mis en communication les uns avec les autres.[2]

Il y a donc, comme nous l'avons dit (p. 45), outre la mémoire du mot, la connaissance de l'objet auquel il s'applique. Il faut de plus, la mémoire du sens du mot, et la faculté de le reconnaître.

On peut considérer la compréhension comme le procédé inverse

---

[1] Ce procédé nous induit souvent en erreur, ainsi pour le mot „livide", voir p. 32, N. 2. Compendieusement qui vient de compendium abrégé, signifie brièvement, mais passe, en vertu de sa longueur, aux yeux de beaucoup de gens, pour synonyme de „complaisamment diffus et prolixe".

[2] Loi importante. Il est impossible d'admettre qu'un processus cérébral quelconque disparaisse instantanément; tout en mourant, il modifie le processus naissant qui suit. — (James).

Digitized by Google

de la composition.[1] En effet, lorsque nous rédigeons, l'idée se présente d'abord sous forme d'un sentiment vague. (Egger. Parole Intérieure.) Nous distinguons, dans ce sentiment, le contour visuel ou la prononciation de quelques mots. Après cette opération préliminaire, amorphe, vient le travail de réduction en mots et en phrases des successions d'images, déjà virtuellement contenues dans l'émotion originelle. L'inverse se produit dans la compréhension: nous reconstituons l'ensemble au moyen des éléments que fournit de langage. Ici l'intelligence va du complexe au simple, elle synthétise.

Ajoutons qu'une foule d'expressions populaires donnent un démenti à la pédanterie des définitions. Ainsi comprendre à demi-mot, saisir au vol, lire entre les lignes, etc.

En fait, nous comprenons bien avant d'être arrivés au bout d'une phrase, souvent même sans avoir remarqué des négligences de style, des incorrections grammaticales, des coquilles typographiques, des fautes d'orthographe, etc. ou, s'il s'agit de langage oral, sans nous être laissé déranger par les prononciations locales ou défectueuses. Citons les épigraphistes qui parviennent à déchiffrer des inscriptions fortement détériorées. A la vérité, les éléments qui les guident sont de nature complexe. Leur notion des formules traditionnelles les porte à prévoir certaines idées, selon toute vraisemblance, consignées sur le monument. Ils se laissent conduire également par l'évaluation des espaces laissés vides entre les lettres respectées par l'usure des siècles.

N'étaient les motifs de symétrie orthographique et d'équilibre phonétique, on en viendrait, avec le progrès des années à se contenter d'une notation sommaire de ses idées: Le parler nègre, que traduiraient littéralement des libellés télégraphiques en écriture phonétique ou en sténographie, constituerait cette langue idéale que Spencer appelait de ses vœux.[2] L'illustre philosophe avait trouvé cette formule du style le meilleur: „celui qui exprime le maximum d'idées avec

[1] Antinomies linguistiques. Victor Henry, p. 65. „Le langage est le produit de l'activité inconsciente d'un sujet conscient. Ne pas confondre le but, qui a pour effet de manifester un acte conscient, et le procédé qui, lui-même, est inconscient." Retournons le phénomène et nous avons la description des phases de la compréhension, le procédé conscient est ici le moyen, et le but inconscient, automatique, pour ainsi dire, est une adaptation.

„Le travail utile se fait au-dessous de la conscience et il n'y en a en elle que des résultats, des indices ou des marques". Ribot. Idées générales.

[2] Pour Stendhal (Henri Beyle) le langage n'était qu'une notation sommaire.

Digitized by Google

le minimum de termes!“ La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, mais le langage a un but plus complexe et plus élevé que celui d'établir purement une liaison entre deux points. Il y a un côté esthétique à toute manifestation de la pensée humaine. Même le langage scientifique ne peut s'accommoder de cette définition par trop catégorique et utilitaire. Condillac qui rêvait d'assimiler le langage aux notations du calcul eût sans doute témoigné son approbation!

Il faut distinguer dans la compréhension:

1. l'ordonnance dans les idées, conséquence des mots;

2. l'impulsion imprimée à l'intelligence une fois l'assimilation effectuée.

Chaque mot laisse une impression absolument unique et particulière. L'adjonction d'un autre mot entraîne une modification. La somme des deux impressions produit un composé nouveau, soit la formule mathématique $A + B = \alpha$.

Un troisième mot fournira la formule suivante: $A + B + C = \beta$.

En définitive, la phrase se résume sous une impression unique que nous caractériserons par la somme de tous les apports partiels. En d'autres termes, si la phrase à comprendre est représentée par X, cette somme est trop vaste pour tenir tout entière dans la conscience. Elle se résume sous une forme psychique d'égale capacité, mais de moindre volume, que nous pourrions appeler „le sentiment d'avoir compris“, et que nous proposons de désigner par $\sqrt{X}$.[1] Nous ne discutons pas si ce sentiment correspond à la réalité.

Et cette sensation à son tour entrera comme facteur dans des combinaisons telles que les raisonnements.

Le sentiment d'avoir compris est-il différent lorsqu'il s'agit d'une phrase, d'un alinéa, d'un volume ou d'un ouvrage de plusieurs volumes, d'une épigramme ou d'un discours en quatre points? Non.[2]

[1] La chose importante dans un courant de pensée, c'est la conclusion. C'est là le sens ou l'argument. Cette conclusion a de la persistance parceque nous y attachons la valeur d'un intérêt. (James.) Ajoutons que la présence ou l'absence d'intérêt qui s'attache en général à la forme fait que le fond, le résumé nous captive davantage et persiste. — Ainsi s'explique en même temps que par nos affinités intellectuelles, la diversité d'expression que revêt le parler de plusieurs personnes de même langage. Deux personnes expliquant, commentant ou simplement résumant une lecture, s'exprimeront toujours différemment et n'emploieront guère exactement les mêmes termes.

[2] Une phrase comprise se redécompose en sens inverse lorsque nous l'expliquons, et nous ne pouvons l'énoncer sous la même forme. Encore une preuve

Digitized by Google

Les mots et les idées (ainsi d'ailleurs que les images) sont, bien que reliés les uns aux autres, susceptibles de glisser les uns sur les autres, ils ne se recouvrent pas exactement, et c'est cette indépendance, cette latitude, cette possibilité d'extension qui fait que les hommes ne se comprennent pas. Indépendamment des définitions différentes qui ne sont que l'expression de richesses acquises différemment et estimées diversement, il y a une susceptibilité différente aux sensations, aux idées, à l'émotion ou à l'abstraction chez tous les individus. Le mot lui-même n'est pas rigoureusement enfermé dans ses lettres ou dans la prononciation des syllabes qui le composent, comme une statue dans ses contours. Le mot possède des possibilités de variations, et l'image, comme l'idée, demeure susceptible de s'écarter d'elle-même non seulement d'homme à homme, mais, dans le même individu, elle se dilate ou se condense, s'atrophie ou se développe, selon certaines tendances associatives ou, au contraire, il lui arrive de se retrécir, en excluant tel sens qu'elle avait renfermé. A l'idée d'association des idées entre elles, nous sommes forcés d'ajouter une notion que nous ne pouvons

---

à l'appui de notre thèse, à savoir que ce sont les idées qui nous frappent et non leur expression. Si, dans leur trajet, les mots ajustent les centres relatifs à tels ordres d'idées, ces idées pourront inversément tout aussi bien revêtir, en s'énonçant, d'autres formes de langage.

L'opération interne de la compréhension peut se décrire dans les termes mêmes que Taine emploie pour rééditer cette inexactitude dogmatique, l'idée générale ou typique résultant de la fusion d'images particulières et concrètes. Il se produit une cohésion où les nuances se fondent. La phrase: « Je suis allé à la campagne et j'ai lu un livre » se résume dans l'esprit de celui qui lit grosso modo (et différemment suivant les types visuels, auditifs ou musculaires) en une image indistincte, mais sûrement en un fait psychologique plus rapproché de l'impression et de l'émotion sentimentale que de toute autre acte exclusivement intellectuel. — Cette qualité émotive, ou vibration motrice située dans notre conscience, comme une sorte de phagocyte psychologique, sera, dans la dite conscience, comme une harmonique qui déterminera les concepts suivants à mesure qu'ils y pénétreront eux-mêmes, et se coaguleront, se fusionneront en une nouvelle vibration émotive plus complexe de contenu, quoique de forme et de capacité également condensée. La lecture d'un membre de phrase, d'une phrase, le souvenir d'un livre est lui-même comme un livre fermé, comme un manuscrit roulé qu'un effort intellectuel peut de nouveau développer.

L'assimilation se mémorise sous forme d'un résidu que nous voulons considérer comme (sensoriel ou) émotif, avec une nuance de localisation spatiale différente, selon que cette assimilation résume le sens d'une phrase ou celui d'un mot. Ce sont ces résumés de résumés qui tiennent dans l'impression que laisse une lecture.

Digitized by Google

guère faire comprendre que par une comparaison. De même que le mot est perçu comme une sensation particulière, la phrase une fois comprise sera une entité, une sorte de phénomène composite résumé dans la conscience sous un chef; la meilleure justification de ce que nous avançons repose sur un fait d'observation courante. Lorsque nous avons compris une longue explication, nous avons un sentiment que nous résumons par une formule: „j'ai compris". Ce sentiment est de même nature et de même intensité, que nous ayons compris une phrase ou un volume. Ce sentiment traduit à la conscience la constatation d'un phénomène. L'opération de la compréhension se résume quel qu'en soit l'objet, seulement dès que nous voulons justifier cette compréhension ou que nous voulons réagir, répondre, enfin manifester cette modification apportée au contenu de notre conscience, ce qui était résumé se développe et tend à prendre toute son ampleur réelle. Les concepts sont donc susceptibles de paraître et de disparaître partiellement du champ de la conscience, mais on peut dire d'eux ce que disait Sully Prudhomme: „les astres ont leur couchant, mais au ciel demeurent".

Ici se présente une question: lorsque nous comprenons une phrase, le processus peut être suivi *de sentiments d'appréciation* tels que l'hilarité [1], le déplaisir, l'approbation, le dégoût, la critique, etc. tous sentiments relevant de la morale, de l'esthétique, de la logique. Il faut donc que notre conscience, au foyer de laquelle s'effectuent des réactions motrices, intellectuelles ou corporelles [2], contienne comme une modalité de sentiments, un fonds d'idées, une norme d'appréciation et de volonté constitutionnels. Cet *état de la conscience* repousse dans l'ombre les états de conscience antagonistes ou indifférents que suscite le langage, ou les renforce (p. 59 et 86).

---

[1]) Voir sur ce point, auquel nous ne pouvons donner les développements qu'il comporterait, le livre de M. Bergson, surtout le chapitre sur le comique de mots.

[2]) Ces formes de réaction sont le résultat de l'éducation. Aucun concept, chez l'homme civilisé, n'est borné à sa valeur comme signe pur, celle-ci est toujours compliquée d'attributions diverses, fruit de l'enseignement, et du milieu ambiant permanent ou accidentel (Martinak op. cit. p. 32).

Nous ne pouvons mieux illustrer cette dernière thèse qu'en citant l'exemple donné par Postgate, loc. cit.: que l'on se représente l'effarement produit par ces simples mots: „Voilà une vache!" prononcés à l'improviste dans une avenue select de New-York devant une demoiselle élégante, et l'effet des mêmes paroles sur une fille de ferme dans un ranche du farwest!

Digitized by Google

Notre conscience est donc toujours chargée d'idées, celles qui semblent arriver du dehors nous sont en réalité *suggérées et non données.* Accueillies ou rejetées, de leur confrontation, jaillit la compréhension. Nous pouvons ajouter que cette somme de sensations expectatives adapte en quelque sort l'attention, fait déjà la moitié du chemin. Ce que nous attendons est déjà une bonne partie de ce que nous entendons.

C'est même là le hic de la lecture. La plupart du temps nous devinons, comme les forts en version, attentifs à nos seules idées, répudiant l'effort d'une attention docile au texte de l'auteur. C'est ainsi, a-t-on pu avancer, que, dans les cas ardus, l'interprétation n'est qu'un à peu près, résultat d'hypothèses successivement comparées avec le texte; ce qui faisait dire à Gœthe sur ses vieux jours: „Voici quatre-vingts ans que j'apprends à lire, sans être satisfait de mes progrès."

Ces impressions expectatives sont le résultat d'expériences antérieures qui prédisposent les idées à une certaine coordination.

James prétend, qu'une idée préconçue nous sert toujours de fil d'Ariane à travers le dédale d'une phrase: la série des mots complémentaires n'agirait que comme mise au point [1]. Ainsi va-t-il de la connaissance de la langue, qu'on pourrait assimiler à la *clef* et aux armatures qui indiquent le ton dans lequel l'air sera joué.

Comprendre un caractère, c'est saisir ses traits dominants, la valeur qu'il assigne aux motifs qui le font agir, sa manière de réagir, c'est interpréter son indice de réfraction personnel, en un mot, c'est tenir dans son esprit les mobiles, les raisons apparentes ou secrètes qui déterminent ses faits et gestes, et c'est, s'il y a lieu, se conduire soi-même en conséquence.

A une première entrevue deux personnes se comprennent rarement. Il leur faut établir la valeur réciproque des termes de leur vocabulaire.

---

[1] James. La pensée est intéressée à une portion des objets, à l'exclusion des autres et, accueille ou rejette, choisit parmi eux sans discontinuité.

Le phénomène central de toute activité intellectuelle est la concentration de l'attention. Celle-ci enraie ce qui n'appartient pas au sujet. Physiologiquement ce processus est, non un arrêt des innervations défavorables, mais une fermeture complète de certaines parties de la conscience. Il se produit une attitude du centre de la perception grâce à l'influence de résidus tels que sentiments, images, émotions antérieurs. Cette attitude favorise l'adoption d'un certain ordre de faits. Assoc. aperceptives de Wundt. T. 11, Ch. XVIII.

Digitized by Google

Il y a des personnes dont les plus insignifiantes boutades font rire, d'autres de qui des paroles réellement spirituelles restent sans écho. — Il en est donc la seule vue ennuie, nos préjugés sur eux s'opposent à ce que nous leur fassions crédit d'une seule intention originale.

La prévention?

Une personne s'étant fait une conception sommaire et simpliste de votre individualité vous comprend mal. Elle méconnaît le sens de toutes vos paroles, les hausse ou les baisse d'un ton, trouve sot ce que vous dites d'original, a une prédisposition à trouver laid ce que vous admirez, à se détourner avec dégoût de ce que vous approuvez et à apprécier ce que vous critiquez.

Car nous interprétons sans arrêt, sans pitié ce qui nous est proposé.

Cette connaissance de notre prochain nous oriente sur la portée de ses paroles. (Tel par exemple Guillot qui a beau crier au loup et qu'on ne croit plus).

Les représentations que nous nous faisons d'un individu nous influencent et nous placent déjà dans un état affectif déterminé.

L'effet comique ou tragique d'une phrase concorde avec la perception du sens. Ainsi ce jeu de mots:

„Quand mon verre est plein je le vide,
Quand il est vide je le plains».

Dans une tragédie, le dénouement doit à la fois justifier tous les détails prodigués au cours du spectacle, et recevoir d'eux leur motivation dernière. Lorsqu'il y a enchevêtrement d'intrigues, il est dans les règles de l'art de les dénouer à l'approbation générale.

Les émotions latentes se fondent en une émotion unique qui résume l'impression de l'œuvre entière; par assimilation ou par contraste, elles concourent à l'intelligence du drame et à la satisfaction esthétique.

L'art est donc fondé sur une connaissance délicate de la sensibilité intellectuelle; il répand des dissonances, des retards pour résoudre toutes ces apparentes imperfections en une harmonie finale.

Le sentiment esthétique appelle les mêmes démonstrations en ce qui concerne la forme des phrases et la disposition des images. La compréhension peut être retardée, lorsque l'accouplement des mots froisse le goût, si l'écrivain a accumulé des sonorités qui choquent l'oreille. Un style choisi facilite l'attention et la compré-

Digitized by Google

hension en piquant la curiosité [1]. Ce rôle de mise au point est un corollaire des propriétés, émotives et motrices du mot.

Nous constatons donc une attitude de la part des divers moi qui constituent notre personnalité.

Swoboda compare la prédisposition qui résulte du contexte déjà assimilé a celle des joueurs d'échecs : Ils savent à chaque coup de leur adversaire que telle voie leur est barrée. Cette notion, présente à l'arrière-plan de leur conscience, continue à exercer une action latente. Une réponse (parlée, écrite ou mimée) forme la réaction à l'acte effectué.

En résumé, voici, sous forme de tableau synoptique, l'énumération des éléments de la compréhension.

Le processus, pour pouvoir s'effectuer, présuppose une analogie organique entre les individus qui cherchent à communiquer ensemble. Ils doivent *grosso modo* être susceptibles de réagir quasi de même aux excitations périphériques. La vue et l'ouïe doivent être chez eux respectivement intacts. Ils doivent rentrer dans la catégorie, plus facile à indiquer qu'à définir, des gens normaux et sains d'esprit.

Eléments expressifs excitateurs externes.

Langage entendu	Langage lu
Accent tonique, phraséologique, prononciation, intonation rapidité, intensité, hauteur du timbre, expression du visage, gestes	Caractères, lettres, grosses ou petites, imprimées ou écrites, ponctuation, alinéa.
	le fait de tourner les pages.
	Influence du titre, rôle de l'éclairage sur l'attention.

Eléments subjectifs communs aux deux voies.

Degré d'instruction, de mémoire, rapidité, souplesse d'adaptation mentale ; attention expectative anticipant d'après l'ordre expérimental, préoccupation dominante. Etats de santé, de fatigue, d'humeur irradiés. Influences physiologiques. L'influx nerveux se produit parallèlement aux mots par vols et posés. Illusions, erreurs, confusions dues à une audition rapide ou à une lecture insuffisante. Tension nerveuse et musculaire des sourciliers, etc.

[1] La Fontaine, Taine, p. 297. Un mot bien choisi est comme un éveil de sensations.

Digitized by Google

Voir plus loin la décomposition analytique des éléments physiologiques sur lesquels repose le mécanisme correct, d'après les renseignements fournis par les affections cérébrales.

Mentionnons la classification de Martinak, op. cit. p. 32-33. Le signe contient trois capacités d'influence sur celui qui l'entend:

1° Le signe lui-même, émanant de la volonté délibérée de celui qui l'emploie. C'en est l'élément téléologique: Mots et gestes voulus.

2° Concomitants naturels résultant des lois mécaniques de l'émission d'un signe (M. ne se place qu'au point de vue du langage parlé). Eléments effectifs, réels („reales Zeichenelement"): mimique involontaire.

3° Eléments accidentels, adventices qui découlent de la situation: Etat affectif du sujet, environnement, milieu permanent ou temporaire.

Chapitre IV.

Anomalies de la vie ordinaire.

1. Distraction, fatigue, bêtise.

Les faits que nous allons étudier peuvent servir à confirmer la théorie dont nous avons parlé plus haut (idée préconçue), théorie selon laquelle une tonalité de la conscience ou une représentation stable ou suivie de beaucoup d'autres servirait d'ossature à la pensée et jouerait le rôle de l'athmosphère musicale dans le drame wagnérien. — Nous avons tâché d'expliquer ainsi par le contraste entre ce qui était attendu et l'ordre et le choix des mots, les impressions de comique, de ridicule, etc. qui accompagnent la compréhension. L'idée préconçue[1] qui a trait au sens, présente des nuances nombreuses. Ainsi si l'on s'attend à une phrase en anglais, et que la parole soit en français et indistinctement prononcée, il y aura, selon toute vraisemblance, malentendu et quiproquo.

Le rôle de cette idée préconçue, sorte d'hypothèse transitoire, à la fois fil d'Ariane et point de comparaison, a été mise en évidence

[1] Une idée fondamentale, même secondaire, peut contrecarrer l'évolution normale de l'intelligence. Par exemple: S'il est question de pluie dans une lecture que nous faisons par le beau temps, nous éprouvons comme le malaise d'une discordance.

Digitized by Google

par Wundt d'une façon assez singulière. Il démontre l'avantage de supposer que deux personnes, dont la conversation nous intrigue, s'expriment dans une langue connue lorsqu'elles se trouvent à une distance trop grande pour permettre de saisir nettement chaque mot. Dans ce cas, le maintien d'une attitude mentale à peu près invariable facilite le travail de la reconnaissance, de l'adaptation et de l'assimilation.

Dès que notre hypothèse s'est rencontrée avec la réalité, notre attention est, si l'on peut ainsi dire, endiguée, canalisée dans telle ou telle langue, et la perception des mots et du sens s'effectue plus aisément[1]. Nous avons dit plus haut que l'impression émanée de la personne de l'interlocuteur nous oriente à priori vers tel ou tel genre de pensées; soit son attitude générale, soit ses gestes, soit sa physionomie, soit le timbre et les modulations de sa voix, qui sait? son costume même, peuvent influencer l'état de conscience, fondamental de notre pensée. Cette attitude de notre attention (sorte de virtualité immanente des états de conscience à venir) sert elle-même d'arrière-plan aux idées et aux images qui vont, en se détachant d'elle, se détacher sur elle, concurremment aux mots.

Certains états légèrement anormaux de la vie courante altèrent la somme des perceptions d'où résulte la conscience de notre personnalité: la fatigue peut contribuer à élucider cette thèse.

Dans cet état, notre vie intérieure est loin d'avoir toute son intensité, soit que certaine facultés de perception soient devenues obtuses, soit que certains éléments de pensée se soient assoupis. Nous confondons alors facilement les diverses significations qu'un mot peut avoir. Le courant de la pensée se ramifie pour ainsi dire. D'habitude à l'état de veille l'expérience corrige immédiatement la perception erronée d'un sens. Voir l'exemple de la transposition des personnes cité, à propos de l'interprétation, page 46.

Ici, nous sommes dans un état veule, les réactions s'opèrent machinalement, suivant la ligne de moindre résistance que l'école associative anglaise applique indifféremment à tous les processus.

Nous acceptons sans contrôle et sans protestation la présentation d'un contre-sens. Par exemple, sans réfléchir qu'un pareil désastre doit avoir plus probablement pour cause „une trombe“,

[1] Pour plus de détails, voir dans l'Année Psychologique. Note sur les temps de lecture ou d'omission. Prof. Th. Flournoy.

Digitized by Google

nous lisons: „une bombe“ a tué 2000 personnes. Ici c'est la reconnaissance de l'emploi qui manque [1]. Newton a donné un exemple célèbre de cette confusion.

„Newton était un jour absorbé dans ses profondes méditations philosophiques, lorsque sa domestique entre dans son cabinet de travail; elle apportait une casserole et un œuf frais qu'elle voulait faire cuire en présence du maître, pour qu'il fût bien à point; c'était le déjeûner habituel du savant. Newton, qui voulait être seul, lui dit de s'en aller, qu'il ferait cuire l'œuf lui-même. La domestique mit l'œuf sur la table, à côté de la montre du philosophe, en faisant à ce dernier la recommandation de ne le laisser que trois minutes dans l'eau bouillante, puis se retire. Quel ne fut pas son étonnement, lorsqu'elle revint une demi-heure après pour desservir, de trouver son maître debout devant la cheminée regardant attentivement l'œuf qu'il tenait à la main pendant que la montre bouillait dans la casserole.“ Berlitz.

La fatigue, par le retard qu'elle apporte au processus, nous en atteste la complexité.

La distraction nous révèle des faits analogues. La pensée active, qui procède à une assimilation après la reconstitution dans l'ordre logique, est occupée ailleurs. Les perceptions du monde extérieur ne nous arrivent pour ainsi dire qu'après avoir subi une déviation en traversant les anastomoses de la pensée. Exemple: Nous nous promenions l'autre jour dans les rues pensant en français, quand nos yeux tombent sur une affiche de théâtre, nous étions en Allemagne, cependant nous lûmes très distinctement: „la reine de Chypre“. Immédiatement, et tout en étant surpris, nous cherchions à justifier le choix de cette pièce par le goût des dilettantes de la localité. Lorsque nous fûmes à portée de lire, quel ne fut pas notre surprise en constatant que cet opéra français se trouvait être „die reine Luft“, une comédie allemande. Les caractères étaient français, ceux de „reine“ seuls étaient visibles de loin, ou plutôt avaient été reconnus parcequ'ils étaient familiers; plusieurs titres de pièces contiennent ce mot, ainsi: la reine de Saba, etc.; la dimension et la couleur de l'affiche, qui diffère totalement en Allemagne et dans les autres pays, auraient dû cependant prévenir cette confusion.

[1] Cette anomalie, passée à l'état chronique, constitue *l'agnosie*. Le malade a oublié l'usage des objets les plus familiers, il confond un cigare avec un crayon, etc. La fonction *de la reconnaissance* est abolie.

Digitized by Google

L'école française distingue deux catégories de distraction dont les symptômes sont opposés; l'une résulte d'une concentration exclusive, l'autre provient au contraire d'une incapacité de fixer sa pensée sur un ordre de faits quelconque; toutes deux atténuent donc l'intervention motrice du jugement, la correction interprétative. (Th. Ribot, maladies de l'attention.)

Le principe de la moindre action consiste à préférer la répétition d'un mouvement facile; il prédispose à l'inertie, tend à l'automatisme et amoindrit la faculté du discernement. Son action est aisée à constater dans la fatigue.

Nous avons une tendance à laisser les mots qui nous arrivent éveiller les associations les plus banales ou les plus familières.

La distraction est donc souvent une paresse et nous montre par ses déficits ce qu'est la fonction autonome de l'individualité dans l'acte de compréhension normal.

Il arrive souvent, lorsque nous sommes distraits, que la modalité affective d'une phrase nous frappe si bien que nous pouvons la répéter mot à mot sans pour cela l'avoir comprise.

D'une façon générale en regard de notre observation, pages 61 et 71 la répétition d'une phrase mot à mot crée une forte présomption en faveur d'une compréhension incomplète. Lorsqu'une pensée a été assimilée, la forme sous laquelle elle nous a été présentée sort de l'esprit, qui a cessé de s'y intéresser. Tous les maîtres de géométrie savent qu'une leçon apprise par cœur et rendue mot à mot, dénote plus de mémoire que de compréhension et qu'il suffit d'intervertir les lettres ou de retourner la figure pour réduire l'élève à quia.

Ainsi si quelqu'un nous propose une partie de plaisir un jour où nous ne sommes pas libres, les deux sentiments, d'une part de plaisir suggéré, de l'autre de contrariété d'un autre engagement, persistent seuls dans leurs alternatives antagonistes. C'est ce que *Ziehen*[1] appelle *„irradiation des états affectifs“*, empiétant sur cette modalité affective fondamentale de la conscience que nous avons décrite, page 59 et 79.

Autre exemple de distraction: par association insuffisamment vérifiée qui innerve notre activité. On vous apprend, dans une société,

[1] Neunte Vorlesung. Der Gefühlston der Vorstellungen. Leitfaden der Physiologischen Psychologie p. 133. Jena. Voir aussi Bos. art. cité. Revue philos. et James.

Digitized by Google

qu'un des commensaux est aveugle. Aussitôt vous faites complètement abstraction de lui, parlant inconsidérément devant lui, comme s'il n'existait pas, tant vous assimilez instinctivement cécité et surdité.

L'inverse se produit également, vous êtes pleins de ménagement pour l'infirmité d'un sourd et marchez sur la pointe des pieds, ou fermez les portes avec la plus grande douceur, guidés ici par la notion sous-entendue d'une confusion de même nature.

Dans des domaines voisins, la vie quotidienne met en évidence d'innombrables faits relatifs à la bêtise. D'une manière générale elle peut toujours se ramener à un développement insuffisant de la faculté critique, ou, pour parler selon les théories que nous préconisons: les idées ne sont pas confrontées avec un nombre suffisant d'associations successives, qui redresseraient rapidement l'erreur. Ces associations s'exercent d'une certaine façon exclusive ou bien leur éveil est au contraire lent, et, de leur conflit inconciliable, ne résulte pas l'oblitération nécessaire des unes par les autres; les éléments actifs de l'intelligence sont à l'état d'anémie permanente. Il n'existe pas possibilité d'autres combinaisons. C'est la compréhension nonchalante et servile. Exemple: les Chinois auxquels on envoie un vase ébréché, le dernier d'un assortiment, avec prière d'en refaire de pareils, témoignent qu'ils ont compris en reproduisant à chaque exemplaire la fêlure du modèle.

On connaît l'anecdote de la servante à qui l'on donne l'ordre de nettoyer les meubles d'une chambre, sans rien spécifier, et que son maître trouve, à sa consternation, occupée à laver à grande eau un violon de prix.

Tous ces exemples classiques d'une compréhension littérale provoquent la comparaison avec un réflexe où le jugement n'intervient pas.

§ 2. Suggestion — Rêve — Hypnotisme.

Le rôle de l'idée, non plus préconçue, mais directrice, submergeant les autres, comme le reflux d'une vague, devient manifeste dans la *suggestion*[1]. (Binet.)

---

[1] Münsterberg, op. cit. p. 241 et 242. „La suggestion est un état d'hypersuggestibilité qui crée l'inhibition des côtés négatifs et le renforcement des côtés positifs d'une groupe de représentations."

Digitized by Google

Les tribunaux savent son influence sur les témoignages. L'exemple suivant prouvera qu'elle n'est guère moins active dans cette phase de la compréhension que nous avons appelée l'interprétation.

„Psychol. raisonnements, Binet p. 36.“

„On raconte que le soir de l'exécution du Maréchal Ney, quelques personnes se trouvaient réunies dans un salon bonapartiste; tout-à-coup la porte s'ouvrit et le domestique, se trompant sur le nom d'un des arrivants qui s'appelait M. Maréchal Ainé, annonça à haute voix: Monsieur le Maréchal Ney! A ces mots, un mouvement d'effroi parcourut la réunion, et les personnes présentes ont raconté depuis que, pendant un instant, elles virent distinctement dans M. Maréchal, la personne de Ney qui s'avançait en chair et en os, au milieu du salon.“

Ce cas est bien l'hallucination suggérée, pendant l'hypnotisme, où l'expérimentateur a excité, avec la voix, le centre auditif de son sujet; et, ce centre une fois éveillé, transmet son excitation au centre visuel, en vertu d'associations dynamiques préétablies. Il se forme une sorte d'œillère de l'intelligence qui entraîne fatalement une façon exclusive de comprendre.

On se rappelle les fameuses paroles de Shakespeare sur le rêve. Nous voyons l'impression mystérieuse que ce défilé d'images pêle-mêle a produit sur sa fine et profonde imagination de poète. Nombre de personnes habituées à l'analyse sont parvenues, par un entraînement spécial, à s'éveiller au milieu de leurs rêves[1], et en ont décrit les péripéties. A proprement parler, il n'est pas ici question de compréhension, puisque les éléments nouveaux surgissent du sein de la conscience sans provocation extérieure. Mais examinons cette procession d'images, d'idées, ce mélange de souvenirs défigurés, combinés aux perceptions obtuses qui nous parviennent par les sens relâchés. Tout cela manifeste bien la puissance de l'état normal, pour redresser le chaos de la pensée et lui imprimer la forme et la direction voulues.

Toute personne qui s'est un peu observée peut retrouver l'origine des combinaisons et des déformations de ses rêves.

---

[1] Les variations du rêve seraient dues aux modifications qui se produisent dans l'adaptation et l'équilibre des centres d'idéation.

Digitized by Google

Evidemment dans le problème qui nous occupe, lorsqu'il ne ferme pas la porte à toute pénétration du dehors, le sommeil atténue le contrôle de l'expérience et de la raison[1] qui, prenant chaque concept à son accès dans la conscience, agit sur la faculté d'interprétation et assigne à chaque concept reconnu son rôle et sa valeur; ceci fait, le concept, devenu nouvel élément, se combine avec les autres, et, tout en indiquant plus précisément la ligne de la pensée, jalonne celle des concepts à venir. Il sert à la fois à délimiter et à orienter. Cette correction, cette mise au point (Taine de l'intelligence) cesse dès que l'assoupissement délie le nœud serré de nos facultés et laisse libre jeu à l'apparition fortuite des images. Dans cet état, le cerveau enfante par association spatiale ou temporelle, au lieu de produire l'effort spontané nécessaire à l'ordonnance logique.

La faculté logique est donc une correction de ce défilé intempestif, au hasard, par l'intervention de volitions devenues presque machinales. Dans l'état de veille, chaque image est accompagnée d'une tendance à l'action et d'une faculté de direction de l'image suivante; cette faculté, cette tendance s'oblitère pendant le sommeil. Le train de la pensée traverse toutes les voies qui gisent ouvertes. Il n'y a plus d'aiguillage. Chaque mot est un tronçon de voie joint n'importe comment à un autre tronçon. Il y a passage d'idées, mais celles-ci ont perdu l'itinéraire qui fait le sens.

Les images se suivent bien bout à bout, mais pêle-mêle! Elles se succèdent, évoquées par leur proximité dans le temps, selon leur juxtaposition dans l'espace, délimitées selon une dimension, et n'ayant pas, de ce fait, la détermination précise que leur imposent toutes les facultés critiques en éveil. Ce n'est donc qu'une des faces du mécanisme de la compréhension, un de ses éléments que nous pouvons étudier dans le rêve. En effet le rêve est une succession désordonnée d'images; la pensée est une succession d'images; la compréhension est la pensée sans cesse réformée par les modifications que de nouveaux éléments introduisent du dehors. Toutefois, dans l'état de demi assoupissement où l'on rêve éveillé, de nombreux exemples autorisent à croire que la compréhension s'effectue d'une

[1] Egger. op. cit. p. 297. „Le propre du sommeil est la suppression de l'habitude“ et p. 296, note: „La parole d'autrui, entendue pendant le sommeil est, ou un vain bruit, ou comprise de travers“.

Digitized by Google

manière insuffisante, voire fausse. Les motifs allégués plus haut en donnent suffisamment raison. (Egger, la parole intérieure, note p. 296.)

Dans cet état, nous prenons un rideau agité par le vent pour une personne de notre connaissance. Dans l'assoupissement qui suit ou précède le sommeil, nos paupières sont souvent entr'ouvertes, et les objets prennent des aspects fantastiques; une chaise devient un assassin prêt à tirer un poignard, un coin de pénombre qu'éclairent deux ou trois reflets, c'est un train arrivant à toute vitesse.

L'hypnotisme, en imposant des affinités artificielles à la complexité des états de conscience, simplifie la personnalité et la réduit à une unité factice. Comme dans le rêve, mais pour d'autres raisons, la compréhension passe par des chemins détournés.

Selon le gré de l'hypnotiseur, tel moi sera aboli ou réduit à un minimum d'activité ce qui aura les mêmes conséquences que dans les décompositions mentales si bien étudiées par P. Janet, Th. Ribot, Murisier. Le moi social, le moi religieux, etc. pourra être mis en œuvre isolément . . Comme au théâtre, les décors, la mise en scène préviennent déjà d'avance de l'époque où se joue la pièce. Le cadre dans lequel elle va se dérouler figure assez bien les simplifications de l'hypnotisme comparées à la diversité du spectacle des rues, nous pouvons donc prendre cet état comme type des états de conscience non délimités de la vie ordinaire. Un ordre donné à quelqu'un qui s'y trouve plongé, ne traverse pour ainsi dire qu'un nombre si restreint de contrôles que la réaction se fait automatiquement et, en vertu d'une loi physiologique, se passe de la *superfétation de la conscience* [1].

L'hypnotisme fait violence au naturel, en rétrécissant l'exercice des fonctions secondaires. Dans certains cas, l'hypnotisme favorise l'éclosion de mouvements en parfaite coordination et en parfaite harmonie, il est vrai que la suggestion étant exercée par la musique et non par des paroles, perd son caractère absolu pour laisser l'émotion communiquée libre de se traduire en poses plastiques.

Les expériences citées par Bernheim de Nancy dans son célèbre ouvrage sur le somnambulisme nous dispenseront de recourir à une

[1] Nous pouvons comparer les lois de la conscience à l'électricité où la résistance se transforme en lumière et en chaleur. — En effet, plus un mouvement a de peine à s'exécuter, plus il éprouve de résistance à animer d'un courant les nerfs qu'il traverse, et plus il est accompagné de conscience.

Digitized by Google

littérature aussi vaste que celle qui traite des traumatismes cérébraux. Qu'on nous permette cependant d'emprunter quelques lignes à un article de M. T. F. dans le Journal de Genève du 12 septembre 1903, qui nous paraît propre à illustrer notre dire. Le texte cité est dû à M. Em. Magnin.

„Si la pensée émotive éveille en Magdeleine l'idée de danser, elle ne pourra pas plus s'empêcher de danser qu'une rafale de souffler; si la mélodie exécutée exprime la mélancolie, le chagrin et toute la gamme des sentiments qui en découlent, elle est à l'instant même plongée dans la tristesse qui ira crescendo jusqu'au plus profond désespoir: elle tombe à terre, des larmes inondent ses joues, elle se tord les bras, sa poitrine oppressée fait entendre un râle de douleur. Mais soudain la mélodie a changé, elle se fait caressante, et aussitôt les traits de la figure, les muscles du corps se fondent en une délicieuse tendresse, puis c'est la joie délirante, le bonheur suprême, qui, à son tour, va faire place comme un ciel bleu à l'orage, a la colère la plus véhémente“ . . . Elle parcourt en tous sens la gamme de l'émotivité humaine, depuis le tragique le plus poignant, quand elle entend jouer telle page de Wagner, jusqu'au comique désopilant lorsqu'on lui récite „Maître Corbeau sur un arbre perché“, ou la „Levrette en paletot“.

Considérons la personnalité comme le lieu des réactions ou, physiologiquement comme la somme normale des impressions sensorielles successivement assimilées.

Certaines aliénations mentales montrent l'influence prépondérante des préoccupations dominantes. Elles renforcent certains éléments de nos représentations, en créant une sorte d'attraction, d'affinité préférencielle de nos sentiments ou de nos idées.

Les aliénés, les mélancoliques par exemple — que l'état de leur cerveau rend incapables de comprendre ce qui leur est dit — reviennent toujours les uns sur leur mélancolie, les autres sur leur ambition déçue, leur amour trahi, et voient dans la phrase la plus innocente, des allusions et des intentions malveillantes. Les hommes ivres, de même, ramènent tout ce qu'il entendent à leur état de dégradation, et s'irritent du propos le moins agressif.

Il est clair que toute modification, apportée dans une somme d'impressions à l'état statique, entraînera des possibilités d'interprétation et de compréhension défectueuses, car la compréhension n'est qu'un processus de réaction, envisagé sous l'angle intellectuel.

Digitized by Google

La *cénesthésie* est, inversement, la projection de nos sensations vitales dans nos idées et elle leur donne corps; outre la mémoire, impliquant le rappel de nos expériences, l'homme intelligent et normal possède la conscience de lui-même [1].

„On appelle *Cénesthésie* [2] la somme des sensations qui nous donnent le sentiment d'exister et qui constituent notre conscience de nous-même". Or, d'après la définition même, toute modification de la sensibilité, douleur ou plaisir se répercute dans la cénesthésie: certaines maladies mentales se signalent par la disparition totale de ces sensations (quelquefois partielle dans l'obscurité) où le sentiment du moi physique est aboli. L'individu se considère comme un objet creux, il n'a plus le sentiment de sa densité; d'autres fois il a le sentiment d'être en verre, d'être passé de vie à trépas et c'est sans métaphore qu'il dira: „Je suis mort, ce n'est plus que l'ombre de moi-même qui me survit." Or, dans cette somme de sensations que nous apporte la résistance et le poids de nos organes, supposez une anomalie, un accident quelconque supprimant ou accaparant à son profit une portion de conscience. Ainsi un homme qui vient de se casser une jambe lit un roman, où il advient qu'un des personnages ait un accident dans des circonstances tout-à-fait différentes; le lecteur, toujours sous l'obsession de son sentiment personnel et de ses souvenirs, glissera indûment ses préoccupations actuelles dans le cours de la phrase, et en faussera l'intention. Entre les deux évènements, celui qui lui est arrivé à lui-même et celui, purement fictif, qui lui parvient par la lecture, sa jouissance ou sa perception du sens en sera affectée; cette opération sera même parfois assez intense pour détourner complètement son attention.

[1] Maladies de la personnalité, Th. Ribot. Les sens du corps, Ch. I, p. 21 et la conclusion.

[2] L'étude expérimentale de l'intelligence, A. Binet, p. 62. „C'est une question intéressante, mais fort obscure encore, que celle de savoir en quoi consiste cette idée de la personne, avec quels éléments elle est faite, et quel rôle elle remplit dans nos opérations mentales."

„C'est surtout la méthode pathologique qui a servi à éclairer cette question, et on sait que Vernet, d'après ses études sur les hystériques, a admis que nos actes intellectuels sont accompagnés d'une perception personnelle, ou attribution à notre moi, du phénomène de conscience qui vient de s'accomplir; ce serait par défaut de cette perception personnelle que s'expliqueraient beaucoup de désordres de la sensibilité et du mouvement chez les hystériques. Chez les scrupuleux, en revanche, la préoccupation exagérée de la personne donne lieu à des désordres d'une nature toute différente."

Digitized by Google

Le rôle de la cénesthésie a donc sa part dans les matériaux avec lesquels l'imagination reconstitue les éléments qui l'ébranlent. C'est dans cette mesure, qu'il est vrai de dire que nous ne pouvons sortir de nous-mêmes et que l'expérience élargit notre intelligence.

Il serait intéressant, aujourd'hui que l'expérimentation fait incursion dans tous les domaines, de noter dans un hôpital les permutations dans l'intelligence qu'apportent les variations de la cénesthésie, telles, par exemple que le sommeil anesthésique, également l'influence de l'insensibilité d'un membre, ou de la paralysie. Nous saurions ici si nous projetons inconsciemment cette somme de sensations sur les évènements et les objets dont on nous parle. Kräpelin, Psychiatrie. „Supposez quelqu'un qui aurait perdu la faculté de se représenter."

Il s'agit ici d'une anomalie touchant deux ordres de représentations: Les associations associatives et les associations aperceptives.

Le premier groupe est dû à des parentés, des analogies entre images, analogies dues à des habitudes fortuites. à une coexistence temporelle ou spatiale.

Les associations aperceptives sont celles que constitue la fusion intime des images en idées. Dans ce cas, il y a un choix conscient du sujet parmi les formations d'images qu'offrent les associations. Une atrophie quelconque de ces deux ordres causerait un trouble incalculable dans l'acte de la compréhension. Tout changement dans le fond d'intérêt qne la personnalité éprouve pour les choses, ralentit, oblitère même certaines fonctions de l'intelligence. Si nous ne parlons pas de toutes les décompositions possibles de la mémoire, c'est qu'il nous semble trop clair que la compréhension ne peut pas plus s'effectuer lorsqu'il n'y a pas souvenir que lorsqu'il n'y a pas connaissance. D'ailleurs nous en signalons la plus grande partie dans l'énumération des traumatismes.

§ 3. Anomalies.

La décomposition des faits que nous fournit l'étude des anomalies vient a l'appui de notre thèse. Il faudrait un volume pour traiter en connaissance de cause les innombrables variétés de dissociations cérébrales que fournissent les cas cliniques. Nous préférons résumer le sujet en exposant la classification systématique, forcément artificielle, adoptée par les spécialistes. Il est rare que

Digitized by Google

la réalité présente des types de traumatismes aussi catégoriques. On nous excusera de donner un schéma. Il nous dispensera d'une analyse pour laquelle on pourrait nous taxer d'incompétence.

Malheureusement, comme pour le télégraphe, supprimez le fil et tout phénomène cesse. La plupart des traumatismes au lieu d'apporter simplement des modifications en troublant le jeu normal, le suppriment totalement. Le processus disparaît purement et simplement. Ainsi tous les troubles de la mémoire, non seulement déforment et compliquent ou simplifient excessivement, mais la plupart du temps inhibent, obnubilent, empêchent absolument l'opération de l'intelligence.[1]

La compréhension cesse de s'effectuer dans les cas suivants:

1. Suppression de la reconnaissance des mots écrits.
2. Suppression de la reconnaissance des vocables.
3. Aphasie corticale sensorielle. — (Compréhension visuelle). — (Centre sensoriel auditif attaqué). D'où suppression de la compréhension des mots écrits.
4. Perte de la capacité de comprendre le langage écrit. Lésion entre les centres présidant à la représentation des images, acoustiques, tactiles et visuelles.
5. Aphasie motrice corticale (Centre moteur attaqué). Compréhension totalement abolie.
6. Aphasie motrice subcorticale (Perte de la compréhension du langage parlé). (Lésion entre le centre moteur et l'extrémité motrice du langage.
7. Aphasie motrice transcorticale. (Lésion entre les centres des représentations et le centre moteur.) Perte de la capacité de comprendre les mots entendus.
9. Aphasie due à la disjonction de la capacité d'associer. Abolition totale de la compréhension.
9. Aphasie corticale sensorielle. (Compréhension auditive.) (Centre moteur sensoriel.) Suppression de la compréhension auditive.
10. Aphasie sensorielle subcorticale. (Interruption entre le centre sensoriel du langage et le centre acoustique.) Suppression de la compréhension auditive.

[1] Etude clinique du Professeur Sahli, p. 843. — Leçons de clinique médicale du Docteur Grasset. — Physiologie et hygiène du cerveau de Guyot-Daubès.

Digitized by Google

11. Aphasie sensorielle transcorticale (Interruption entre le centre sensoriel du langage et le centre où se produisent les représentations acoustiques, tactiles et visuelles.) Surdité verbale, répétition sans reconnaissance. Pas de compréhension des termes entendus.
12. Aphasie d'associations. (Lésion entre le centre sensoriel auditif et le centre moteur). Paraphasie, confusion.
13. Alexie subcorticale. (Interruption entre le centre des représentations visuelles de caractères écrits et les organes de la vue.) Lecture et partant compréhension visuelle impossible.
14. Alexie corticale. (Centre des caractères visuels attaqué.) Lecture et compréhension supprimées.
15. Alexie transcorticale. (Lésion entre le centre des représentations visuelles de caractères écrits et le centre sensoriel auditif du langage.) Lecture. et par conséquent compréhension visuelle, supprimée.
16. Agraphie transcorticale. (Lésion entre le centre moteur du langage et le centre des représentations visuelles de mots écrits.) Probablement paraphasie dans l'émission, et, dans la compréhension, confusion.

A. Cécité Verbale, Surdité Verbale, Alexie, etc.

Nous avons parlé plus haut de la nécessité de la coopération des centres d'audition, de vision et des sensations musculaires pour la compréhension. Le moment est venu de définir de quels faits physiologiques s'étayent ces constatations.

Sans nous préoccuper des plus récentes découvertes de la topographie du cerveau, nous pouvons avancer avec certitude l'existence d'un centre concernant l'audition, d'un centre de la vision, d'un centre de perception musculaire. Nous avons vu le rappel des images par les mots, des sonorités par les images, des sensations tactiles par les images et par les sons. De même que, dans la géométrie, la connaissance d'un angle et de deux côtés d'un triangle nous permet de le reconstituer, de même, mais ici quasi instantanément, la perception d'un des éléments du mot provoque, sans l'aide d'un raisonnement, par un procédé mécanique, l'impression résultant du retour des autres.

Digitized by Google

B. Brève Déscription des Maladifs

Alexie.

(Flechsig. Congrès de Munich.)

Dans cette forme anormale, le malade continue à percevoir les syllabes écrites, mais il lui est impossible de se les représenter. Le son des syllabes est oublié.

Il est des cas où le malade entend lire sans comprendre, mais comprend dès qu'il lit un texte lui-même. La communication entre l'audition et l'intelligence est coupée, mais non celle de la vue avec l'intelligence.

Ein Fall von reiner Sprachtaubheit. H. Liepmann.

Le malade comprenait mieux les mots d'une certaine longueur, le rythme du mot l'aidant à en saisir la forme.

En général, les syllabes sont mal perçues. Il y a confusion entre les syllabes, adjonction d'impression et de reconstruction personnelle.

Le patient distingue bien les consonnes des voyelles, mais il les confond en les répétant.

De même que nous arrivons à voir, même avec la vue basse, nous pouvons embrasser le mot assez bien pour le comprendre sans distinguer nettement ses contours, ou les sons qui le composent. Ici il y a diminution de la capacité de saisir les sons en deça d'une certaine durée.

Chez certains malades les syllabes sont nettement perçues, mais, lorsqu'elles entrent dans la formation d'un mot, il y a *cécité verbale.*

Le sens de la distinction des tons musicaux peut survivre quand la compréhension est abolie sous toutes ses formes.

A. Binet. La psychologie du raisonnement p. 29. „Un individu atteint de cécité verbale n'arrive à comprendre ce qu'il lit qu'au moyen d'un détour ingénieux. Il lui suffit de dessiner les caractères avec le doigt pour parvenir à en comprendre le sens.“ M. Binet ajoute: „Que se passe-t-il en pareille circonstance? Par quel mécanisme peut-il s'établir une suppléance entre l'œil et la main? La clef du problème nous est donnée par *l'image motrice.* Si le malade peut lire, en quelque sorte, avec ses doigts, c'est qu'en décrivant les caractères, il se donne un certain nombre d'impressions musculaires qui sont celles de l'écriture.“

La tendance des mots à s'ordonner en images et en idées a besoin du secours de mouvements graphiques.

Digitized by Google

Nous tenons d'un ingénieur, occupé à des contentieux de brevets, une observation analogue ; quand il s'agit d'arriver à comprendre un modèle décrit, le dessin ne prend forme et ne se visualise que par une esquisse gesticulée de ses contours. Notre ami ne suit point des yeux cette esquisse ; la plupart du temps c'est par une sorte de réflexe, et sous sa table de travail, qu'il crayonne ainsi dans le vide. Donc les mouvements moteurs sont des adjuvants de l'évocation représentative, et celle-ci est comme une ébauche de mouvement au même titre qu'on a pu l'affirmer du langage lui-même.

Aphasie sensorielle de Wernicke.

Ici le malade entend les mots, mais tout lien avec le sens est rompu. Les mots ne lui semblent que de vains bruits désordonnés. D'autres fois, dans l'aphasie sensorielle transcorticale, nommée aussi *surdité verbale,* il est impossible au malade de comprendre le mot entendu, mais il peut le répéter. (Cas de répétition mnémotechnique sans reconnaissance.)

Quelques psychiâtres ont mentionné la disparition simultanée de plusieurs sensations et des souvenirs y relatifs.

James croit que, même dans l'attention intellectuelle, il se produit un certain degré d'excitation de l'organe sensoriel [1] dont relève l'ordre d'idées en activité . . . En vertu de cette hypothèse, toute affection d'un organe sensoriel et de son centre entraînerait la perte de tout l'arsenal d'images qui dépend d'eux. Nous citons cette allégation sans discuter son exactitude. Elle vient à l'appui de notre opinion qu'il y a une connexité très étroite, dans le problème qui nous occupe, entre la cénesthésie et l'intelligence.

Les faits anormaux, dont nous avons donné une énumération rapide, décomposent certains éléments que nous avions dissociés par l'analyse. La nature nous fournit donc elle-même la preuve que, pour comprendre un mot, il faut la coopération d'un nombre considérable de fonctions : l'œil et l'oreille, les centres auditifs et

[1] Gratiolet édité par Darwin: Exp. of Emotions, II. Ed.

„Il résulte, de tous les faits que j'ai rappelés, que les sens, l'imagination et la pensée elle-même, si élevée, si abstraite qu'on la suppose, ne peuvent s'exercer sans éveiller un sentiment corrélatif, et que ce sentiment se traduit directement, sympathiquement, symboliquement ou métaphoriquement, dans toutes les sphères des organes extérieurs, qui le racontent tous, suivant leur mode d'action propre, comme si chacun d'eux avait été directement affecté."

Digitized by Google

visuels, la mémoire (connaissance, rappel des souvenirs et reconnaissance), la cénesthésie (sensibilité interne et périphérique) peut-être même, pour les types moteurs, l'état normal des muscles et des nerfs de la glotte, du palais, des lèvres, le bon fonctionnement des centres cérébraux correspondants, etc.

La compréhension est donc toujours empêchée lorsqu'un centre de représentations est attaqué.

Par contre la lecture mécanique peut être maintenue sans qu'il y ait compréhension. Il y a parfois des catégories entières qui cessent d'être comprises. Les chiffres survivent à la compréhension des mots. Le chiffre serait donc un symbole immédiat; au contraire la nécessité de dépouiller l'orthographe des mots écrits, rendrait plus instable l'accouplement du mot écrit et de l'idée qu'il signifie. Il arrive à certains malades de pouvoir répéter textuellement sans comprendre. D'autres peuvent comprendre sans pouvoir répéter. Quelques-uns écrivent, comprennent, sans pouvoir ni parler, ni répéter. Inversement, certains malades répètent, mais ne peuvent parler. D'autres sont capables d'écrire sans copier ni lire; de lire sans copier ni écrire; d'écrire et de copier sans pouvoir lire; de copier, sans lire, spontanément et sous dictée. D'autres individus lisent à voix haute, écrivent encore, mais ne comprennent plus le langage écrit. Chez d'autres l'écriture et la compréhension subsistent, la lecture à voix haute est impossible. D'autres encore écrivent sous dictée, comprennent, copient, lisent à haute voix, mais n'ont plus la faculté d'écrire spontanément.

Chapitre V.

Description et critique des théories de l'association et de l'aperception.

Schéma du mécanisme de la compréhension.

Nous avons à rendre compte de deux théories, après quoi nous aborderons l'exposé épineux du schéma que nous rattachons à la théorie de la lutte pour l'existence.

Digitized by Google

§ 1. De l'association (Ziehen [1]).

Les idées ne se lient pas entre elles d'une façon rigoureuse et immuable. Deux grandes divisions peuvent être établies d'emblée. D'une part nous avons les associations *grammaticales*, de l'autre les associations d'idées qui se divisent en *extrinsèques* (coexistence temporelle ou spatiale) et en *intrinsèques* ou logiques (Analogie, contraste, etc.)

Selon cette théorie, la pensée est le produit de ces associations diversément combinées. Le mot, doté d'une valeur secondaire, ne servirait qu'à provoquer le premier terme d'une série d'images. Or, ces états de conscience doivent se présenter dans un ordre permettant de les comparer entre eux. C'est dire qu'il faut admettre l'intervention d'un principe conscient et actif, chez l'individu qui est le siège de ce phénomène.

La théorie des associations explique bien le rapport simultané et réciproque qui existe entre les idées d'une part et entre les mots d'autre part. Seule la rêverie avec accompagnement éventuel de paroles ou d'images incohérentes, se passe d'un élément actif de discrimination. Au contraire la pensée se distingue parcequ'il y a choix parmi les associations qui se présentent; il y a, si l'on me passe l'expression, dessein de corriger le hasard. Les concepts qui gênent la marche rationnelle de l'esprit doivent pouvoir être écartés, ceux qui lui sont favorables, renforcés.

En vertu du principe des associations, un mot provoquerait, dans la conscience, le retour d'une série d'images, et les mots qui suivent ne feraient qu'entraver le libre jeu des idées. D'autre part, la suite du contexte éveille des idées qui ont elles-même besoin, pour être comprises, de se trouver apparentées avec celles qui ont déjà surgi dans la conscience.

Aux termes de cette explication, qui sourit aux matérialistes, la compréhension de faits nouveaux est difficile à concevoir. La loi du moindre effort, qui préside au déterminisme des associations, satisfait aux exigences physiologiques du substratum cérébral, mais froisse nos prétentions à l'autonomie intellectuelle, la dernière citadelle, celle-ci imprenable, des adeptes d'un libre arbitre restreint.

La plus grande critique à adresser à cette théorie est l'omission de l'élément d'individualité qui façonne au besoin les concepts

[1] Op. cit p. 11. X. Vorlesung.

Digitized by Google

suggérés par le langage avant de se les assimiler et de s'„adapter“ à leur invitation. Comme dit James: „La pensée n'est pas seulement un phénomène indépendant soumis à des lois, mais un phénomène qui se rattache à une personnalité au même titre qu'une sensation.“

De l'élément actif qui redresse les concepts à leur apparition dans la conscience et leur assigne une valeur reconnue ou inférée procède un ajustement mental consécutif. Ce point de vue le passe sous silence.

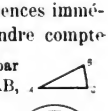
§ 2. L'aperception de Wundt

rendrait peut-être mieux compte de la réalité. Sentant la nécessité d'un élément affectif pour expliquer que les associations ne sont pas des séries purement fortuites, cet écrivain imagine une sorte de foyer où tous nos états de conscience seraient, en quelque façon, „aperçus“, saisis par le faisceau de toutes nos sensations; celles-ci exerceraient cette *fonction aperceptive*. Ce point central, lieu de la cénesthésie et de la conscience, relierait la représentation intellectuelle à la conscience de nous-mêmes. Ce serait, au cœur même de l'individu, une quintessence du moi intellectuel et sensible [1].

La fonction aperceptive maintient l'intégrité des associations et les rend aptes à devenir plus intimement propriété de l'individu lorsqu'elles apparaissent dans une certaine région qui serait, par définition, le centre de la conscience considérée comme un cercle. A quoi bon ce centre? Cela rappelle *„le principe vital“* de Barthez. Pour expliquer l'inconnaissable, on introduit une nouvelle fonction.

Toute tentative d'explication des phénomènes intellectuels, envisagés dans leurs rapports avec les modalités physiologiques, résulte d'une confusion. „La psychologie prête infiniment plus de concours à la physiologie qu'elle n'en retire“. Münsterberg, op. cit. Servons-nous d'une comparaison pour nous faire comprendre. Nous considérons les manifestations du langage comme des conséquences immédiates d'une certaine constitution mentale, sans nous rendre compte

[1] Les associationnistes désignent la parenté des concepts par des ramifications. Soit trois concepts A, B, C, et les lignes AB, BC, CA leurs associations.



Wundt représente l'aperception par une série de boîtes renfermées les unes dans les autres. Le centre commun c'est le moi aperceptif, les boîtes concentriques ce sont les idées.

Digitized by Google

qu'elles nous révèlent, peut-être inconsciemment, des données profondément ensevelies dans notre organisme. Nous commettons dans nos raisonnements la même inexactitude, le même paralogisme qu'en disant : le thermomètre marque 5 degrés de chaleur. Nous oublions tout ce qu'il y a de conventionnel dans cette notation détournée et à posteriori. En effet, l'homme a utilisé, pour mesurer la température, les propriétés, faciles à visualiser, de la dilatation du mercure ou de l'alcool, et il raisonne sur son thermomètre, comme si cet instrument marquait l'élévation de l'air ambiant. En réalité le degré de chaleur annoncé par l'élévation de la colonne liquide est la traduction *indirecte* de l'influence subie. V. Note p. 4. § 2 et appendice p. 109.

§ 3. Théorie de l'Action.

Comment coordonner tous les faits concernant le problème de l'intelligence ? Substituons au centre aperceptif de Wundt le concomitant physiologique de tout état de conscience. L'activité intellectuelle, qu'elle soit attestée par l'attention, par le choix des images, ou par toute autre fonction, est une intervention volitionnelle. Elle nous est révélée par le sentiment de contractions internes. L'aube de toute volonté est une somme de désirs latents, ou, si l'on préfère, la constatation des mouvements de la matière tendant aveuglément à sa propre conservation. La volonté n'est pas une fonction à part, c'est l'erreur des distinctions de noms d'entraîner des confusions d'idées. Du point de vue physiologique, c'est l'innervation motrice qui est le principe actif. Tout état de conscience est le concomitant d'une excitation cérébrale, à la fois excitation sensorielle et impulsion motrice. Du système moteur général dépend le processus des associations sensorielles. Tout changement dans l'ajustement moteur qui atteint les conditions de la décharge centrifuge entraîne nécessairement un changement dans les états de conscience correspondants. La compréhension est constituée, à côté des processus d'associations, exclusivement par de semblables modifications dans l'attitude motrice. [1]

Dans l'acte de l'intelligence, si nous assimilons le mot à un principe d'émotion, l'émotion qu'il provoque entrera dans les combinaisons d'émotions et de perceptions qui constituent l'état de la conscience au moment considéré.

La portion de représentation apparue dans la conscience s'insérera à son rang dans le système des représentations. Pour rendre

[1] Communication obligeante du Professeur Münsterberg.

Digitized by Google

notre point de vue plus facile à saisir, tentons une esquisse schématique du mécanisme de la compréhension.

Assimilons la compréhension à une réaction. Premier exemple : Le terme le plus simple est celui du commandement : Un conscrit reçoit cet ordre : Porter arme! Au début, il l'exécute avec gaucherie. Peu à peu diminuent, et l'attention aux ordres du caporal, et l'effort d'adaptation musculaire à cette manœuvre. La conscience tend à un minimum d'application, proportionnellement au nombre d'actes effectués. Bientôt la réaction maladroite, pénible et délibérée s'accomplit automatiquement. La réaction est passée à l'état de réflexe. Exemple 2 : Supposons un enfant qui exécute toujours mal un passage de piano. Son maître corrige son doigté : au moment où il comprend, il se produit deux modifications, — la première dans sa conscience, la seconde dans l'exécution du passage fautif, — qui correspondent à deux adaptations simultanées. La première dans son intelligence, la seconde dans les muscles de ses doigts. Les deux phénomènes sont parallèles, et, si la science les distingue, c'est que leur simultanéité a des manifestations différentes. Il est d'ailleurs difficile de savoir s'il est légitime d'affirmer la priorité de l'une sur l'autre. Le fait intellectuel reste à l'état virtuel, apte à modifier ce qui va venir.

Prenons maintenant le cas suprême : Un savant qui comprend une phrase de philosophie transcendentale. Il est clair qu'un des couples du second terme de la réaction paraît faire défaut. On remarquera qu'il ne s'agit plus ici de l'exécution d'un mouvement tangible, cependant le principe reste le même ; ce mouvement, un jeu de physionomie pourra seul l'attester.

Ce phénomène de compréhension primitivement accompagné de conscience et aboutissant à l'automatisme, s'explique facilement par la biologie. Mais les différents stades, qui séparent ces deux phases caractérisées, sont autant de problèmes physiologiques. Nous touchons là au mystère, à la pierre d'achoppement de la psychologie physiologique. Puisque la conscience tend à diminuer avec l'usage, à quoi bon cette superfétation ?

Certaines affections mentales tendraient à nous faire répondre : à rien ; il y a en effet une forme de l'aliénation où le malade répond correctement à des questions qu'il aurait été incapable d'entendre dans son état normal ; l'automatisme impersonnel lui a créé-

Digitized by Google

une réelle supériorité, mais nous ne devons voir là qu'une facétie de la nature.

La perception, par les centres qui introduisent un élément d'équation, de réaction personnelle, s'est atrophiée. De là, simplification et amélioration. Il y a ici un cas de persistance, inconsciente et involontaire, des réactions voulues et conscientes chez un sujet normal. Le cerveau serait réduit à être le lieu de mouvements réflexes, qui seraient ainsi l'idéal des mouvements irréfléchis, à force d'avoir été précédemment réfléchis. -- (Voltaire aurait sans doute saisi avec joie cette occasion de pousser un système dans ses dernières conséquences, et nous aurait donné, à ce propos, le conte de l'idiot ou de l'homme intelligent, sorte d'automate „à la Descartes" perfectionné.) —

Puisqu'un concomitant physiologique accompagne constamment toutes les modifications de la conscience, ne suffirait-il pas à pourvoir aux nécessités de la vie organique? D'autre part est-il légitime, en ce qui nous concerne, de traiter de compréhension cette réaction instantanée qui s'opère indépendamment de l'individu, dans la distraction par exemple, alors que la pensée consciente est occupée ailleurs?

L'intelligence proprement dite se développe chez l'homme, mais les combinaisons se fixent, irrémissiblement, à mesure qu'il avance en âge. Chez l'enfant, tous les „neurones" — ou „nodalités" de la substance cérébrale — (possibilité d'associations physiologiques) sont indifféremment prédisposés à toutes les associations. A mesure que l'intelligence s'élargit, que, par suite, les états de conscience augmentent et se compliquent, la compréhension a à compter avec un plus grand nombre d'éléments. Il se produit d'autre part, en vertu du principe d'économie appelé „le principe de la moindre action", une prédisposition à une compréhension exclusive, inéluctable. Par l'effet de la loi ci-dessus mentionnée, tous les efforts tendent à choisir la ligne la moins pénible. Or, comme la répétition leur ôte ce caractère, l'effort tend toujours à se faire selon une même voie. L'application devient superflue et partant la conscience disparaît. La mémoire enregistre, maintient les acquisitions antérieures et permet, en facilitant les mouvements fixés, un gain toujours croissant de nouvelles combinaisons. Le mécanisme des anciennes devient automatique et perd à la fois de sa spontanéité et de son intensité. La répétition tend à affaiblir l'impression que font les mots et les locutions et ceux-ci

Digitized by Google

éveillent en même temps une interprétation toujours la même. L'habitude diminue l'application nécessaire à l'intelligence pour reconnaître les mots et s'approprier leur signification. En vertu de la loi des associations, le mécanisme mental s'effectue d'une façon qui ne sollicite plus la collaboration de l'individu. Le côté providentiel de ce phénomène est de permettre à l'organisme d'acquérir de nouvelles connaissances, sans excès de dépense nerveuse, et sans perdre le bénéfice des progrès enregistrés.

Si telle opération se répétait et que l'organisme restât sensible à la centième comme à la première impression, il succomberait à cette énorme dépense de vibration nerveuse: l'adaptation de la sensibilité aux exigences de la vie est la condition même de sa résistance. La loi qui veut que l'organisme devienne moins sensible à un fait, tout en conservant la faculté de produire une réaction musculaire de même intensité, explique la nécessité, la finalité voulue des phénomènes qui nous intéressent.

La race humaine aurait disparu depuis longtemps, sans cette organisation appropriée ou adaptée aux besoins de son existence, tant physique qu'intellectuelle.

L'effort d'abord pénible et conscient devient facile et autorise des combinaisons nouvelles. La compréhension de faits réitérés a laissé à l'intelligence entière liberté de rechercher et de produire des constructions plus avancées qui réclamaient toute son ampleur. Le bagage de connaissances d'un vieillard ne s'accroit plus guère; sa mémoire s'affaiblit, son cerveau est devenu un résidu inamovible et immuable de courants de pensées; il est bien difficile de le faire changer d'idées, de goûts ou de convictions. Il ne se laisse plus gagner à de nouveaux points de vue, parcequ'il ne les comprend littéralement plus ou qu'il les interprète à sa façon. L'intérêt qu'il prenait aux choses s'est atténué, partant la souplesse d'adaptation de ses cellules. On cite Renan, certes le type de l'intelligence ouverte, qui, dans ses dernières années, s'irritait contre tout raisonnement, tout principe déduit au mépris de ses formules. Il ne comprenait plus que sa propre méthode. Il est vrai qu'il avait cessé d'écouter et qu'il se bornait à se laisser écouter.

Le rôle actif de l'intelligence se montre dans la manière dont elle réduit en formules habituelles les significations qu'elle perçoit. Exemple: chacun a des termes qui lui sont particuliers et qui trahissent chez lui une affinité, une habitude de l'esprit, ou une forme

Digitized by Google

de l'imagination; son vocabulaire répond à ses sensations; un homme instruit exprimera une idée, qui lui a été livrée sous une forme confuse, d'une manière claire, qui portera l'empreinte personnelle du remaniement qu'il lui aura communiqué par une sorte d'acte réflexe. Les idées qui nous viennent de l'extérieur se groupent et s'organisent, suivant la loi constructive propre à l'individu donné.

Quand nous disons que les réactions d'un vieillard sont devenues automatiques et inconscientes, nous ne prétendons point dire par là qu'elles soient effectivement machinales et dénuées d'écho dans sa conscience, mais simplement qu'elles ne dévient plus guère d'une sorte d'ornière creusée par la répétition. Le fonds de personnalité, résultant de sensations anciennes et de sensations actuelles, interdit le seuil de la conscience à toute idée nouvelle. L'intérêt qu'on porte aux choses prédispose à les recevoir, et, avec l'âge, la sensibilité réceptive s'émousse. Le vieillard n'essaye même pas de comprendre ce qui sort du cadre de ses idées toutes faites.

Pour en revenir à notre thèse, nul ne saurait cependant songer sérieusement à contester que l'exercice développe l'entendement et qu'à une deuxième lecture, à une seconde audition, un texte difficile cesse d'offrir les mêmes aspérités. Le degré d'attention, de concentration, d'effort volontaire tendant à la conscience, devient toujours moins nécessaire, à mesure que la culture adapte le cerveau à toutes les éventualités.

D'autre part, il est avéré que les habitudes de notre pensée solitaire réagissent sur notre faculté de comprendre.

La gradation, dans les faits que nous avons énumérés, légitime la conclusion à laquelle nous aboutissons p. 102. La manifestation physique de l'adaptation peut ne pas se traduire visiblement par une contraction musculaire; que l'on songe aux émotions dont Darwin décrit et la traduction mimique et l'expression psychique. James de même, dans son fameux paradoxe, affirme que „pleurer et être triste sont choses simultanées.“ Il tend à placer l'explosion des larmes avant la perception psychique du chagrin.

Cette énergie nerveuse déployée pour la mise au point, l'adaptation de tous les muscles, causerait essentiellement l'intense fatigue qui accompagne une compréhension ardue. Le travail continuel et varié d'ajustement et de tension alternatifs produit ce sentiment de crispation musculaire spécial à la concentration.

Digitized by Google

Le mot serait ici l'agent de la réaction et déterminerait, par l'intermédiaire de la compréhension, d'une part une prédisposition à attendre certains concepts dans un certain ordre grammatical, et, de l'autre une adaptation de l'individu, tant musculaire et nerveuse qu'intellectuelle. La nouvelle attitude donnée serait le point de départ d'une nouvelle activité.[1]

Pour simplifier l'exposition, ce schéma passe sous silence l'adoption ou le rejet des mots et des concepts qui n'entrent pas dans les coordinations attendues.

CONCLUSION.

L'intelligence a pour mission d'adapter l'individu aux conditions de l'existence. Si nous considérons la conscience comme la somme des sensations organiques et périphériques ainsi que de celles de l'idéation, et si nous la localisons et l'enfermons dans la masse cérébrale, nous admettrons que le cerveau est le lieu géométrique de tous ses éléments. La mentalité à un moment donné, ressemble, dans les ajustements innombrables qui la constituent, à une volumineuse molécule organique. La situation réciproque de tous les atomes est instable. Si une force vient à modifier leur équilibre, ils se dissocieront, changeront de position respective, et les ajustements qui relient ces atomes seront modifiés. La forme nouvelle de la molécule se traduira par un changement dans la conscience de l'individu, et par une modification éventuelle de la surface exposée aux agents extérieurs. Si, maintenant, nous donnons à chaque atome la valeur hypothétique d'un groupe d'idées, à chaque ajustement correspondra un courant de communication de ces idées. Telle nous apparaît l'esquisse fonctionnelle du mécanisme de la compréhension.[2]

[1] James: „Puisque tous les mouvements intellectuels se traduisent par un mouvement de tension musculaire (adaptation de l'attention, crispation de la glotte, froncement des sourcils, modification de la respiration), il en résulterait que tout sentiment d'activité intellectuelle est un sentiment d'activité musculaire, donc corporelle. — Il semble qu'il y ait un moi central qui ait pour fonction de rapporter à lui les sentiments et qui serait le point de réaction où les idées sensorielles repartiraient en idées motrices." C'est aussi l'opinion de Guyot Daubès op. cit.

[2] James: „Le résultat de la pensée est de transformer les faits acquis par l'expérience dans l'ordre d'un monde conçu comme représentation; ceci, parceque

Digitized by Google

Donnons à la force extérieure qui agit sur la molécule le nom de mot, de phrase ou de raisonnement, reconstituons l'ordre primitif, et replaçons la sensibilité à la périphérie. Le cerveau, sorte de bureau central, répercutera ses modifications dans les muscles et les membres qu'il tient dans sa dépendance, et les mouvements extérieurs s'exécuteront.

Elargissons encore le problème, et nous aurons à considérer l'intelligence, la faculté de comprendre, comme un des moyens dont l'individu dispose pour adapter toujours mieux ses mouvements aux contingences du monde extérieur afin d'éviter la douleur, cet avertissement des dangers et des désordres, le tout en vue de sa propre conservation.

---

le monde extérieur est, vis-à-vis de l'homme, une force contre laquelle il réagit L'ordre dans lequel les phénomènes se trouvent reconstitués en lui est parallèle à celui dans lequel ils se trouvent unis dans le monde. Comme il est appelé à agir et à réagir sur ce monde extérieur, la faculté de connaître est pour lui la faculté suprême. L'homme a besoin de concevoir, de se souvenir, parcequ'il est un individu qui a des projets particuliers et des buts personnels."

Matière et mémoire de Bergson Ch. II, p. 96 à propos de l'acquisition. „Notre système nerveux est évidemment disposé en vue de la construction d'appareils moteurs reliés, par l'intermédiaire des centres, à des excitations sensibles, et la discontinuité des éléments nerveux, la multiplicité de leurs arborisations terminales, capables sans doute de se rapprocher diversement, rendent illimité le nombre de connexions possibles entre les impressions et les mouvements correspondants."

Et p. 73. „Le corps, interposé entre les objets qui agissent sur lui et ceux qu'il influence, n'est qu'un conducteur, chargé de recueillir les mouvements et de les transmettre, quand il ne les arrête pas, à certains mécanismes moteurs, déterminés si l'action est réflexe, choisis si l'action est volontaire!

Tout doit se passer comme si une mémoire indépendante ramassait des images le long du temps, au fur et à mesure qu'elles se produisent, et, comme si notre corps, avec ce qui l'environne, n'était jamais qu'une certaine d'entre ces images, la dernière, celle que nous obtenons à tout moment en pratiquant une coupe instantanée dans le souvenir en général. Dans cette coupe, notre corps occupe le centre. Les choses qui l'environnent agissent sur lui et il réagit sur elles. Ses réactions sont plus ou moins complexes, plus ou moins variées selon le nombre et la nature des appareils que l'expérience a monté à l'intérieur de sa substance."

P. 81. „Les nerfs afférents apportent au cerveau une excitation qui, après avoir choisi intelligemment sa voie, se transmet à des mécanismes moteurs créés par la répétition. Ainsi se produit l'adaptation qui est la fin générale de la vie"

Deux mots pour rattacher le problème de la compréhension à l'évolution et à la lutte pour l'existence.

Digitized by Google

En considérant la personnalité comme le résultat permanent et fixe d'une somme de réactions acquises par l'éducation et l'expérience, somme de réactions destinée par son mécanisme même à se garantir et à se conserver, nous voyons que la pensée et la compréhension (soit la pensée suscitée par une autre pensée) sert, dans son mode élémentaire et matériel, à modifier l'attitude (Einstellung) de l'individu, de façon qu'il s'adapte au monde extérieur. En admettant que cette aptitude à se modifier soit toujours plus active et que l'individu s'approprie et corrige toujours mieux le sens des notions qui lui parviennent, nous le voyons atteindre le summum du développement. Dans l'ordre intellectuel, ce progrès se traduit par une capacité toujours croissante de compréhension que réfléchit l'envergure des systèmes philosophiques.

"Il est de fait que notre intelligence du monde a une base infiniment matérielle et vulgaire. Ce sont nos besoins égoïstes qui nous ont expliqué le monde. Partout l'art a précédé la science, nous avons employé les choses à notre usage, avant de comprendre leur valeur propre. Et encore la fin des choses, leur raison dernière nous échappe, parce que nous rapportons tout à nous. La téléologie adaptée à l'homme, la foi que le soleil a été créé pour éclairer les hommes, et les animaux pour le servir et le nourrir, est une monstruosité intellectuelle, et pourtant le savant qui combat cette théorie anthropocentrique et étroite, pestera lorsqu'il fera mauvais ou que la nuit viendra trop tôt interrompre ses études, comme si le soleil était là pour lui. En réalité il n'existe aucune relation de cause à effet entre eux. Or donc, nous avons compris d'une façon tout-à-fait spontanée et empirique l'usage des objets qui nous environnent. La haute culture intellectuelle, ce degré de compréhension impersonnelle qu'on appelle la science n'est que le couronnement de cet effort naturel de l'homme à assouvir ses besoins par tous les moyens appropriés. L'éternelle illusion demeure même dans les systèmes dépourvus de toute métaphysique de sentiment, que le monde a une fin relative à l'homme. Comment du reste en serait-il autrement? Nous ne pouvons connaître que par nous, nous sommes nos propres prisonniers. On ne saute pas hors de son ombre! En conséquence, l'homme ne comprend que par l'entremise de mots sensibles et d'images également sensibles! C'est pure habitude téléologique; c'est conséquence de cette nécessité de faire flèche de tout bois, pain de toute herbe que l'esprit suit la pente de ses raisonnements, selon un mécanisme inéluctable, qu'il dépouille le monde, comme les livres, de leur enveloppe de signes, simples moyens, pour pénétrer jusqu'au sens, qui seul l'intéresse." (Helmholtz.)

Digitized by Google

APPENDICE

La personnalité humaine est le siège de phénomènes innombrables. Nos perceptions nous en font apparaître la multiplicité incohérente sous l'aspect d'un faisceau.

Cette unité est-elle la transposition d'une observation des sens dans un domaine où elle est paradoxale, ou existe-t-elle réellement. voilà ce que nous avons la prétention d'examiner sommairement.

Nous ne connaissons que par l'intelligence, et nous ne pouvons avoir d'autre guide ni d'autre point de départ. Or, les phénomènes que nous observons en traduisent d'autres qui sont leurs antécédents, alors même qu'ils ne sont pas accessibles à notre investigation parcequ'ils ne tombent pas sous les sens. Nous en sommes donc réduit à recourir à des conjectures pour établir leur rôle. Ce rôle est lui-même du domaine de l'hypothèse et ne peut se déterminer qu'après coup et indirectement; nous sommes donc doublement exposés à faire violence aux faits.

Par l'intermédiaire de la pensée, nous avons admis l'unité physique qui constitue, par nécessité d'hypothèse, leur essence fondamentale. Nous reportons ingénument cette solution dans le domaine complexe et instable de la pensée. Ainsi nous prenons pour une réalité ce qui est, tout au plus, un naïf tour de passe-passe, conséquence de l'indigente perspicacité de nos sens grossiers. Cette transposition induc méconnaît la part du *„vœu de l'entendement"* et oublie que ce procédé est imposé au syllogisme.

La question à résoudre est donc celle-ci : Devons-nous envisager la multiplicité comme l'essence de la pensée ou devons-nous, au contraire, nous efforcer de réduire cette dernière à une sorte de synthèse primitive? Mais sommes-nous justifiés de contraindre l'intelligence aux impérieuses misères de cette dernière interprétation insuffisante, douteuse et équivoque?

L'unité de la personnalité humaine n'est peut-être qu'une maligne ingérence du parallélisme psycho-physique où il n'a que faire! Nous avons, d'une part, la simplicité essentielle aux phénomènes, de l'autre la variété, la diversité inépuisable qui caractérise la vie de la pensée, noumène en miniature, noumène en dehors du réel qui, en créant ses visions, se crée lui-même pour rentrer ensuite dans les limbes de son néant. Sans nous en rendre clairement

Digitized by Google

compte, ici encore nous sommes conduit par le jeu fortuit des associations, qui influence nos raisonnements même les plus spirituels.

Notre existence tangible, au contraire, présente les mêmes contours arrêtés, la même surface totale, la même somme de membres groupés autour d'une ligne médiane naturelle apparente, presque réelle. Toutes les déformations qu'entrainent les diverses attitudes du corps n'excèdent pas certaines proportions et n'affectent ni son aspect homogène, ni son identité constitutive jusqu'à les rendre méconnaissables.

Nous pouvons toujours, sans effort, ramener cette diversité à son point de départ. Cet axe parfait — idéal et pourtant réel — reste imprimé dans l'œil: l'état de repos et d'équilibre flatte le regard et satisfait du même coup aux lois de la stabilité matérielle en faisant échec à la pesanteur. Les phénomènes mentaux sont autrement complexes et fluides.

En outre, la psychologie, pour ériger ses conceptions, doit accepter le concours de la logique, véritable lit de Procuste plus arbitraire qu'elle. L'unité qu'elle poursuit ne peut se réaliser qu'aux dépens de l'intégrité des faits. De par son but avoué, la coordination, la logique doit même donner à l'irréel la primauté sur l'irrationnel.

Comment concilier l'unité à laquelle tend la logique, comme toute science, et la diversité que rencontre la psychologie?

On, encore mieux, pourquoi serions-nous moins intrigués par la multiplicité apparente des dites manifestations psychiques que par cette unité factice, irréalisable, peut-être illusoire?

La logique n'est qu'une forme de la pensée, forcée de subdiviser méthodiquement son itinéraire en étapes et en relais.

Elle procède par filiation directe, graduelle, émondant par coupes sombres, guidée, par un choix tout subjectif et tout artificiel, dans l'enchevêtrement luxuriant des faits. Encore ceux qui sont contigus et simultanés lui sont-ils seuls accessibles! C'est là la marche immuable de notre conquête patiente et bornée.

Logique ou psychologique, la pensée, mobile en ses mille métamorphoses, ne connaît pas l'unité qu'on voudrait lui assigner. Elle se dérobe à notre étreinte et se rit de nos classifications et de nos dénominateurs communs.

Mais, si elle s'obstine à nous refuser son secret, il n'est pas indifférent à notre chétive méthode de choisir entre deux extrêmes;

Digitized by Google

condamnée à obéir au vœu sous-entendu de l'unité imposé par la science, elle doit néanmoins se plier à étudier et à embrasser la multiplicité constatée par la nature. Cette conciliation épineuse, „à posteriori" prête à confusion. C'est contre elle que nous cherchons à nous prémunir.

L'intelligence seule a pu nous révéler l'existence de notre cerveau comme organe, comme laboratoire de notre pensée. Ce rôle a beau être, de toute nécessité, primordial, il ne nous a été expliqué qu'en dernier lieu, et en vertu seulement d'une réédification inévitable, il est vrai, mais peut-être fautive. C'est donc une marche rétrograde que de remonter de la diversité des phénomènes observés à l'unité, celle-ci trop matériellement conçue pour ne pas dénaturer ce qu'elle prétend coordonner. En agissant ainsi, nous outrepassons nos droits. L'unité n'existe pas en dehors du monde physique, ou même de notre perception du monde physique, et, n'en déplaise à maint philosophe, elle n'est, qu'une nécessité inéluctable de la méthode progressive de la logique, sans autre valeur que d'être une tendance, un pur souhait idéal. Nous commettons le paralogisme d'instituer comme loi de *la* nature ce qui n'est après tout qu'une loi de *notre* nature, de notre organisation imparfaite et limitée.

Nous ne sommes donc pas plus fondés à chercher dans la personnalité „une et indivisible" la pure entité abstraite et chimérique de ce moi ondoyant et divers qu'à localiser dans l'encéphale une faculté spéciale, foyer ou centre géométrique de nos représentations.

L'une de ces conceptions donne-t-elle plus que l'autre l'explication de nos expériences, forcément complexes et incomplètes, voire antinomiques? La première plus que la seconde peut-elle se targuer de ramener à un processus central, essentiel, toutes les altérations de son existence? Est-il une de ces conceptions qui explique mieux que l'autre, comment ce tout invariable et indestructible se prête à tant d'avatars subtils, s'impersonnalise, et reste, cependant, toujours rattaché à un moi cohéreur et cohérent, alors même qu'il se subdivise à l'infini en mille phénomènes protéiformes?

La géométrie idéale à laquelle certains philosophes — pour ne pas dire tous — sacrifient la vérité phénoménale, est une tendance, une fiction imposée par les conditions mêmes de l'esprit humain; mais il s'agit, avant tout, dans l'élaboration de nos systèmes de ne pas être dupe d'une terminologie. Les mots ne représentent jamais exactement ce qu'ils ont la mission ou la prétention d'ex-

Digitized by Google

pliquer, ils ne sont qu'un travestissement coupé à la mode du jour, destiné à dissimuler la nudité de notre ignorance. Tel encore un passe-partout qui, sans s'adapter à aucune serrure, suffit cependant à entrebâiller, à notre usage, quelques-unes des innombrables portes ouvrant sur l'inconnu.

Notre vue idéelle n'embrasse, bien qu'elle en ait, qu'un seul objet à la fois, et, pour en saisir plusieurs, elle doit se résigner à ne laisser passer, sous les fourches caudines du raisonnement, que des concepts amoindris de toutes leurs particularités. Les idées ne peuvent défiler devant ce triomphateur méticuleux et intransigeant qu'une à une, en se dépouillant de l'appareil superflu qui entraverait leur examen ou retarderait leur classification. De ceci nous atténuons grandement les inconvénients en en prenant conscience. Il n'est que de se connaître pour corriger son indice personnel.

Le raisonnement est forcé d'élaguer impitoyablement pour aligner l'amas des faits qui ne tiennent pas sur le même plan. Force lui est de les considérer en perspective fuyante, comme le dessin; ainsi, et seulement ainsi, grâce à la mémoire, lui devient-il possible de comparer et de classer ces impondérables.

En résumé, je dirais que nous ne sommes pas libres d'agréer d'autre norme que l'unité, toute défectueuse, systématique, dogmatique, et, avouons-le arbitrairement *restreinte*, et *restrictive*, faillible et décevante qu'elle est, mais, puisque nous ne pouvons nous en émanciper, il faut la prendre pour ce qu'elle, et non pour ce qu'elle se donne, c'est-à-dire une méthode de recherche, une formule de transformation d'usage commode, et non le dernier mot de la sagesse immuable et sans appel.

Il importe peu, en dernier ressort, que nous considérions la pensée comme un tout en elle-même ou que nous la rattachions, par un nœud artificiel et fragile, à l'identité du processus physique. Celui-ci, nous l'avons vu, est un postulat qui ne figure que depuis quelques lustres au tableau des dogmes de la science. Comme l'éther, il pourra évoluer, s'éclipser ou disparaître, après des fortunes diverses. Quand cette hypothèse aura fait son temps, qu'elle sera tombée en désuétude, elle cédera le terrain à une autre théorie, nouvelle perspective mentale que, pour notre humble part, nous n'entrevoyons même pas.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band XXXXII.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Darstellung und Kritik

der

naturalistischen Weltanschauung

Heinrich Czolbes.

Von

Dr. P. Friedmann.

Bern

Druck und Verlag von Scheitlin Spring & Cie.

1905.

Digitized by Google

Kapitel I.

Heinrich Czolbes Leben und Schriften. Wesen und Charakter seiner Philosophie.[1]

Heinrich Czolbe wurde 1819 in Adl. Katzka (bei Leipzig) als Sohn des Gutsbesitzers Johann Jakob Czolbe geboren. Von seinem 13. Lebensjahre an besuchte er das Gymnasium in Danzig und später in Elbing. Im Jahre 1840 bezog er die Universität Breslau, vertauschte dieselbe aber bald mit Heidelberg und zuletzt mit Berlin, wo er seine medizinischen Studien zum Abschluss brachte. Seine Doktordissertation, betitelt: «*De principiis physiologiae*», zeigt bereits Spuren seiner späteren philosophischen Richtung. Aber freilich nur Spuren; denn den wirklichen Impuls zu seiner naturalistischen Philosophie erhielt er nicht von seinen akademischen Lehrern, sondern, wie er in der kleinen Schrift: «Entstehung des Selbstbewusstseins» bemerkt, von dem unglücklichen Dichter Hölderlin, dessen Hyperion ihn so mächtig anzog, dass er sich gelobte, diesen für die Natur und das Hellenentum schwärmenden Dichter persönlich kennen zu lernen.

Gelegentlich einer Ferienreise durch Schwaben besuchte er den in sich gekehrten und von aller Welt isolierten Dichter. Die Unterredung mit ihm soll ihn derart ergriffen haben, dass er es sich nunmehr zu seinem Lebensprinzip machte, im Geiste dieses Dichters zu wirken. Was Hölderlin poetisch, wollte Czolbe philosophisch veranschaulichen. Vom Jahre 1844 bis 1847 sehen wir Czolbe in verschiedenen Gegenden seinen ärztlichen Beruf ausüben. Kein Ort sagte ihm jedoch dauernd zu. Er entschloss sich, in den Militärdienst

[1] Die biographischen Notizen entnehme ich einem Aufsatze Johnsons in den «Altpreuss. Monatsheften» (1873, Bd. 10, Heft 4).

Digitized by Google

zu treten und wirkte längere Zeit hindurch als Assistenzarzt zu Friedberg.

Von hier aus liess er 1856 sein erstes Werk «Neue Darstellung des Sensualismus» erscheinen, das wegen seiner Originalität ein gewisses Aufsehen erregt hat. Lotzes Rezension in den «Göttinger Gelehrten Anzeigen» (1855, Bd. 3) fiel jedoch nicht ganz günstig aus. Czolbe sah sich infolge dessen veranlasst, in einer kleinen Schrift «Entstehung des Selbstbewusstseins» 1857 seinen Standpunkt zu rechtfertigen.

1859 wurde Czolbe zum Stabsarzt befördert und nach Spremberg versetzt. 1860 erfolgte endlich seine Berufung als Oberstabsarzt nach Königsberg.

Von da an datiert seine intime Bekanntschaft mit Ueberweg, die für die Entwicklung seines philosophischen Denkens von grosser Bedeutung war.

Schon in seinem Werke: «*Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel*», das 1868 in Königsberg erschien, ist in manchen Punkten der Einfluss Ueberwegs nicht zu verkennen.

Die hier niedergelegten Theorien verteidigte Czolbe zwei Jahre später in der «Zeitschrift für exakte Philosophie», Bd. 7, im Aufsatze: «Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis» (217 bis 286). Der Widerspruch jedoch, den diese Abhandlung hervorrief, (siehe obengenannte Zeitschrift für exakte Philosophie, 278—286) veranlasste Czolbe, eine Umarbeitung seiner Philosophie neuerdings vorzunehmen. Dieses dritte Hauptwerk Czolbes sollte den Titel führen: «Raum und Zeit als die einzige Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räumliches Abbild von den Prinzipien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philosophie des Unräumlichen. Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philosophie der Griechen.»

Um sich der Philosophie ganz zu widmen, gab er 1868 seine Stellung auf. Die Veröffentlichung dieses letztgenannten Werkes sollte ihm jedoch bei Lebzeiten nicht mehr gegönnt sein, da er 1873 einer Lungenentzündung erlag. Mit der Herausgabe der hinterlassenen Schrift betraute er seinen Freund Ed. Johnson und bestimmte den Reingewinn derselben für die Kinder Ueberwegs (er selbst blieb unverheiratet). Es ist sehr zu bedauern, dass von diesem umfangreichen Werke bis jetzt nur sechs Kapitel unter dem Titel:

Digitized by Google

«Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie» 1875 erschienen sind. Von allen seinen Werken ist das letztere wohl das interessanteste und tiefsinnigste.

Literatur.

Ausser den schon erwähnten Werken: *Ed. Johnson, „H. Czolbe"* (Königsberg 1873). — *Friedr. A. Lange, Geschichte des Materialismus.* — *Waihinger, Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus.* (Philos. Monatshefte, Bd. XII). — *Fichtes Zeitschrift für Philosophie* (Bd. 26, 1855, Seite 91—109). — *Höfding, Geschichte der neueren Philosophie.* — *Ueberweg-Heinze, Geschichte der neueren Philosophie.*

Wesen und Charakter der Philosophie Czolbes.

Schon die ersten Zeilen der «Neuen Darstellung des Sensualismus» lassen uns über die Grundforderung der Czolbeschen Philosophie in keinem Zweifel. Diese besteht darin, «bei allem Denken die Annahme von übersinnlichen Dingen auszuschliessen».[1]

Diesen Grundgedanken finden wir in allen Werken Czolbes, so verschieden sie auch an Inhalt und Form sind, immer wiederkehren. Anschaulichkeit des Denkens und Ausschliessung alles Uebersinnlichen ist das Alpha und Omega aller seiner Schriften.

Czolbe sucht diesen erkenntnistheoretischen Kanon zunächst durch logische und ästhetische Gründe zu motivieren: «Die Geschichte des empirischen Denkens ist nichts anderes als ein Fortschritt in der Ausschliessung alles Uebersinnlichen».[2] Nur der Bestrebung, allem unseren Erkennen eine rein anschauliche Basis zu geben, haben wir es zu verdanken, dass aus der Alchemie, die Jahrhunderte lang die Geister umnebelt und allenthalben Unheil und Verderben gestiftet hat, eine wissenschaftliche Chemie und aus der Astrologie eine Astronomie geworden ist. Ebenso sind die Newtonschen und Keplerschen Gesetze aus diesem Anschaulichkeitstrieb hervorgegangen, obwohl ersterer sich vom Uebersinnlichen nicht vollständig glaubte emanzipieren zu können. Bisher dachte man noch an eine übersinnliche Lebenskraft, nun kam Lotze und machte den Versuch, auch diesen Mystizismus zu beseitigen. Besteht also der bisherige Aufschwung der Wissenschaft zum grössten Teil in der

[1] Neue Darstellung, S. 1.

[2] Ebenda, S. 223.

Digitized by Google

Ausschliessung des Uebersinnlichen, so dürfen wir induktiv schliessen, dass sich uns noch andere bisher unerforscht gebliebene Gebiete erschliessen würden, so wir unserem Prinzipe auch fernerhin treu bleiben.[1]

Die Welt der Erscheinung durch Annahme von übersinnlichen Kräften zu erklären, ist ebenso absurd, als wollte jemand eine Flüssigkeit dadurch klar machen, dass er eine andere unklare in sie hineingiesst.[1]

Ebenso verlangt die Aesthetik vor allem sinnliche Anschaulichkeit. Das plastische Wesen der hellenischen Religion ist uns seit jeher verehrungswürdig. Wir verlangen allerdings nicht eine Rückkehr zu allen griechischen Phantastereien; aber wenn wir das grobe mythische Gewand von ihrer Religion abziehen, so bleibt uns immer noch ihr erhabener Naturalismus übrig.[2]

Czolbe wollte sich aber später auch mit diesen Gründen nicht begnügen. Es schien sich seiner ein Zweifel zu bemächtigen, ob denn die Logik wirklich für die letzten Gründe des Seins ausreichend sei. In seinem zweiten Werke wird daher ein ganz neuer ethischer Grund in den Vordergrund gestellt. Dieser besteht in einem von Feuerbach entlehnten kategorischen Imperativ: „*Begnüge dich mit dieser Welt!*“ Das Verlangen nach Uebersinnlichem involviert eine Unzufriedenheit mit der bestehenden und gegebenen Welt. Es führt in letzter Konsequenz zur Untätigkeit und zu einer vollständigen Verneinung des Daseins. Dies widerspricht aber unserem sittlichen Gefühle und unserem inneren Tätigkeitstriebe. Der Naturalismus ist also — worauf Czolbe jetzt das grösste Gewicht legt — nicht so sehr ein Vernunfts- als ein Gefühlsgebot.

Deshalb haben alle Werke Czolbes den Zweck, uns zu zeigen, dass diese logischen, ethischen und ästhetischen Forderungen tatsächlich realisierbar sind. Czolbe versucht, aus rein anschaulichen Elementen uns ein befriedigendes Weltbild zu entwerfen.

Die Ausführung dieses Bildes ist jedoch in den verschiedenen Werken Czolbes sehr verschieden ausgefallen: In der ersten Phase überbietet Czolbe in seinem Materialismus alle seine materialistischen Zeitgenossen. Feuerbach, Vogt und Moleschott sind für ihn noch nicht Materialisten genug. «Sie befinden sich im Grunde noch

[1] Neue Darstellung, S. 2.
[2] Ebenda, S. 3.

Digitized by Google

gänzlich auf dem Boden der von ihnen angefeindeten Religion und spekulativen Philosophie.»[1] Es gibt nur Materie und deren verschiedenartige Bewegungsformen. Durch eine zweckmässige Kreisbewegung der Atome im menschlichen Gehirn entsteht das Bewusstsein. Unser Bewusstsein ist der treue Spiegel der Aussenwelt. Da sich in demselben auch Farben und Töne befinden, so folgt daraus, dass dieselben auch in der Aussenwelt vorhanden sein müssen. Sie entstehen durch Vibrationen, ebenso wie unser Bewusstsein; nur mit dem Unterschied, dass letzteres noch einen komplizierten Apparat, nämlich das menschliche Gehirn, zu seiner Entstehung voraussetzt.

In der zweiten Phase jedoch hat diese strenge Einheit einer Dreiheit weichen müssen. Lotze war es, der in die materialistische Weltanschauung Czolbes eine Bresche gelegt hat, wodurch nicht nur seine Metaphysik, sondern auch seine Erkenntnistheorie eine ganz andere Färbung erhalten hat. Durch Lotze gelangt Czolbe zur Einsicht, dass sich Empfindungen auf Bewegungen oder Ortsveränderungen von Atomen unmöglich zurückführen lassen. Es muss also nebst den Atomen auch eine Weltseele geben, die aber gemäss den obenerwähnten logischen, ethischen und ästhetischen Forderungen ebenso wie die Materie *aus den Elementen der sinnlichen Anschauung* bestehen muss; was wir nicht wahrnehmen, fühlen, riechen u. s. w., das existiert überhaupt nicht. Alle unsere seelischen Phänomene lassen sich aber auf zwei Grundkräfte zurückführen: auf Empfindung und Gefühl; also besteht die Seele aus Empfindungs- und Gefühlssubstanzen. Unsere Empfindungen und Gefühle sind nicht Wirkungen einer ausserhalb ihrer bestehenden unbekannten Substanz, sondern sie selbst sind Substanz, d. h. in der Wirkung erschöpft sich auch ihr Wesen. Eine Grundbedingung der Anschaulichkeit ist ferner die Räumlichkeit, also ist die Weltseele eine räumlich ausgedehnte Substanz.

Materie und Seele sind wohl gesonderte Substanzen; da letztere aber im Gegensatz zu der ersteren durchdringlich ist, so kann sie mit den Atomen einen und denselben Raum einnehmen, wodurch dann eine Wechselwirkung zwischen dem Körper und der Seele ermöglicht wird.

Als drittes im Bunde sind die organischen Formen zu betrachten, die sich ebenfalls aus der anorganischen Materie nicht ableiten

[1] Neue Darstellung. S. VI.

Digitized by Google

lassen. Es gibt also drei Grundelemente, aus denen die Welt zusammengesetzt ist: das Anorganische, das Organische und das Psychische.

In der dritten Phase endlich kommt wieder der Monismus zur Geltung. Alle diese drei Elemente sollen eine gemeinsame Wurzel haben und diese ist *der leere Raum*, den sich Czolbe in allen Phasen als eine *tatsächlich objektive Realität* vorstellt.

Wie verschieden nun diese drei Weltauffassungen sind, so haben sie doch folgende gemeinsame Charaktereigentümlichkeiten. Sie basieren vor allem auf einem strengen Sensualismus, wonach alle Seelenerscheinungen auf Empfindungen und Gefühlen beruhen. *Ja selbst das Bewusstsein ist in den Empfindungen mitenthalten und stammt eigentlich von aussen.* Hier unterscheidet sich Czolbe wesentlich von Condillac. Auch nach letzterem ist unser ganzes Seelenleben auf Sinneswahrnehmungen aufgebaut; aber diese setzen immerhin ein subjektives Bewusstsein, wenn auch ein leeres, voraus. Es muss vor jeder Erfahrung im Menschen eine Seele geben, die die Kraft hat, die von aussenher stammenden Reize zum Bewusstsein zu bringen, oder mit anderen Worten: die vermögend ist, den Reiz in Empfindung zu verwandeln. Nach Czolbe hingegen gehört das Bewusstsein gar nicht zum Wesen unseres subjektiven «Ichs»: es entsteht in der ersten Phase dadurch, dass die von aussen kommenden Reize innerhalb des menschlichen Gehirns eine rücklaufende Richtung nehmen (siehe Kap. II); in den beiden anderen Phasen dadurch, dass die in dem Weltraum ausgebreiteten Empfindungen und Gefühle *auch mit Bewusstsein ausgestattet sind*, die sich aber nur im menschlichen Gehirn betätigen können (siehe Kap. VI u. VII). In beiden Fällen ist demnach das Bewusstsein nicht ein über die Aussenreize reflektierendes Vermögen der subjektiven Seele.

Da es keine subjektive Seele gibt, so kann es auch kein subjektives Sittengesetz geben. Alle Sittengesetze sind demnach nicht, wie Kant meint, subjektiv, sondern objektiv, sie sind uns von der äusseren Natur diktiert.

Allen drei Phasen liegt ferner der Gedanke zu Grunde, dass *unsere Welt von allen möglichen Welten die beste sei* und dass alles Sein und Geschehen in ihr auf ein einziges Ziel hinausläuft: *auf die Beglückung aller fühlenden Wesen.* Zwar erfährt dieser Optimismus in den späteren Jahren Czolbes eine Schwächung. Immerhin will sich Czolbe von der Annahme nicht lossagen, dass das Zweckmässige

Digitized by Google

in der Welt das Unzweckmässige wenigstens bei weitem überwiegt.

Endlich gehört zum Wesen des Czolbeschen Naturalismus auch der *strenge Mechanismus*. Alle Vorgänge in der Welt müssen ausnahmslos auf anschaulich mechanische Ursachen zurückgeführt werden. Diese strenge Kausalität gewahren wir zunächst nur in unserm inneren Seelenleben; wir bewegen uns allerdings nur in unserm Bewusstsein; wir können aber dabei nicht Halt machen und müssen unwillkürlich auf eine Kausalität ausserhalb unser schliessen. Wir kommen dadurch zur Annahme einer ausserhalb unser bestehenden Atomenwelt, deren verschiedene Bewegungen mit den Veränderungen in unserm Innern korrespondieren.

Teleologie und Mechanismus können sich aber nur durch die Stabilitätstheorie vereinigen; denn es wäre andernfalls nicht einzusehen, wie denn aus rein mechanischen Ursachen eine zweckmässige Welt entstehen könnte. Alle Bewegungen und Veränderungen in der Welt müssen daher von Ewigkeit her bestanden haben.

Dies sind die Grundlehren der Czolbeschen Philosophie, alles übrige wird sich in der weiteren Darstellung ergeben.

Wir gehen hier zunächst zur Besprechung der ersten Phase über. Diese Philosophie ist in der «Neuen Darstellung des Sensualismus» niedergelegt. Sie hat die drei Probleme zu lösen:

1. Soll ohne Annahme von übersinnlichen Kräften, also aus rein anschaulich mechanischen Ursachen, das geistige Leben des Menschen, oder was nach Czolbe dasselbe ist, die verschiedenen Bewegungen der Materie im Menschen erklärt werden.
2. Indem der Mensch nicht nur erkennend, sondern auch wollend und handelnd auftritt, und, da diese Aktivität des Menschen nicht aus sich heraus, also aus eigener Freiheit erfolgen kann, weil dies sich mit der mechanischen Kausalität in der Natur nicht verträgt, so soll ein festes Band zwischen Erkennen und Handeln geschaffen werden. Es soll also nachgewiesen werden, dass all unser Handeln die physikalische Folge eines vorhergegangenen Erkennens ist.
3. Soll ohne Annahme von übersinnlichen Kräften das Wirken und Geschehen in der Natur, also die verschiedenen Bewegungen der Materie in der *Aussenwelt* erklärt werden.

Digitized by Google

Die erste Frage soll die Psychologie, die zweite die Lehre von den Handlungen (Ethik und Politik), die dritte endlich die Naturphilosophie Czolbes lösen.

Kapitel II.

Czolbes Psychologie.

Getreu seinem Prinzipe der Ausschliessung alles Uebersinnlichen, erklärt Czolbe vor allem, dass Empfindungen nur dadurch in uns entstehen, dass die äusseren physikalischen Agentien sich auch in unseren Nerven fortpflanzen. Dadurch findet in unserem Gehirn derselbe Prozess statt, der auch in der Aussenwelt vor sich geht.

Daraus folgt aber, dass die äusseren Agentien selbst nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sein müssen. Denn wären diese, wie die heutigen Physiologen annehmen, nur quantitativ, d. h. nur in ihrer Bewegungsform verschieden, so würde gar nicht zu begreifen sein, woher denn die verschiedenen qualitativen Empfindungen, wie Farben und Töne zu uns kommen. Sollten alle Veränderungen in unserm Innern nur auf der Fortsetzung der äussern physikalischen Agentien beruhen, so muss unbedingt geschlossen werden, dass diese Veränderungen nicht nur in uns, sondern auch in der Aussenwelt, wo diese physikalischen Agentien entstehen, vor sich gehen.

Durch diese Deduktion hat Czolbe den Mittelweg zwischen der Emissions- und Vibrationstheorie eingeschlagen. Die Emissionstheorie hat allerdings recht, dass der *Entstehungsort* von Farben und Tönen nicht erst unser Gehirn, sondern schon die Anssenwelt ist; dagegen hat aber die Vibrationstheorie darin recht, dass diese Entstehung trotz alledem nicht durch Ablösung von Teilchen, sondern durch verschiedene *Bewegungsformen* bewirkt wird.[1]

Obwohl die Nerven nur passive Substrate sind, die ihrem von aussen gegebenen Materiale nichts hinzufügen können, so sieht sich Czolbe doch durch die Tatsache, dass ein und derselbe äussere Stoss oder Druck in uns gleichzeitig Schall- und Lichtempfindungen ver-

[1] Entstehung des Selbstbewusstseins.

Digitized by Google

anlassen kann, zur Annahme gezwungen, dass jeder Nerv eine ihm eigentümliche Elastizität besitzt, derzufolge er nur für eine eigene Art Bewegung das Medium bilden kann. Wird er hingegen von einer anderen Art getroffen, so kann er sie natürlich unverändert nicht fortpflanzen, Das schliesst aber nicht aus, dass er diese Bewegung in seiner ihm entsprechenden Art modifizieren kann. Da die verschiedenen Qualitäten der Empfindungen, wie Farben und Töne u. s. w. durch verschiedene Bewegungsarten oder Geschwindigkeiten bestimmt sind, so folgt daraus, dass mit der Modifikation der Geschwindigkeit sich auch die Qualität ändern muss. Es ist daher nicht zu verwundern, dass ein und derselbe Reiz im Gesichtssinn als Licht und im Gehörsinn als Schall empfunden wird. Die Qualität des Reizes ist allerdings schon von aussen bestimmt, aber sie kann in den menschlichen Nerven vermöge ihrer verschiedenartigen Elastizität abgeändert werden. Aus Licht kann im Gehörnerven Schall und ebenso aus Schall im Sehnerven Licht entstehen. Dadurch wird statt Johannes Müllers spezifischer *Energie* der Sinnesnerven eine spezifische *Elastizität* gesetzt.[1]

Ebenso wie verschiedene Empfindungen auf verschiedene Geschwindigkeiten, so sind verschiedene Gefühle, die die Empfindungen begleiten, auf verschiedene Intensität der Reize zurückzuführen. Czolbe kennt nur drei Grundgefühle: Lust, Bedürfnis und Schmerz. Das erste Gefühl entsteht in uns, wenn die Intensität des Reizes normal und der Organisation unserer Nerven angepasst ist. Das zweite hingegen, wenn die Intensität zu schwach ist, da fühlen wir in der Regel ein Bedürfnis nach Ergänzung. So entsteht z. B. in einem schwach erleuchteten Zimmer in uns das Verlangen nach mehr Licht. Das dritte Gefühl oder das Schmerzgefühl endlich wird in uns durch zu starke Reize hervorgerufen.

Diese Erklärung der Gefühle unmittelbar aus der Intensität der Empfindungen kehrt bei Czolbe in der ersten Phase immer wieder. Er folgt hier einer alten sensualistischen Lehre, der wir schon bei Hartley und Condillac begegnen.

Nun kommt aber das Schwierigste: Empfindungen und Gefühle, mögen sie Bewegungen oder Bilder äusserer Gegenstände sein, sie setzen immerhin ein *Bewusstsein* voraus. Es genügt offenbar nicht, nachzuweisen, wie diese Empfindungen *veranlasst* worden sind, denn

[1] Neue Darstellung, S. 13. — Fichtes Zeitschrift für Philosophie, 1855, S. 98.

Digitized by Google

dadurch ist uns immer noch nicht klar, wie wir uns solcher äusseren Reize bewusst werden. Ein Reiz ist immer nur ein *äusserer Vorgang*, der, um empfunden zu werden, eines *inneren* Bewusstseins bedarf. Wie kommt aber ein solches Bewusstsein zu stande? Wo ist die Brücke, die die objektiven Vorgänge mit dem inneren Subjekt oder »Ich» verbindet?

Czolbe versucht auch diese Frage zu lösen, indem er sagt, dass dem Bewusstsein gar keine metaphysische Seele zu Grunde liege, dieses werde vielmehr, ebenso wie die Empfindungen, durch physikalische Bewegungen hervorgerufen. Ebenso wie die Qualitäten von Farben und Tönen nicht von unserem «Ich» abhängig sind und *einzig und allein* in eigenartigen Vibrationen ihren Grund haben, so ist auch die Qualität des Bewusstseins nur auf eigentümlichen Bewegungen der physikalischen Agentien in unserem Nervensystem zurückzuführen. Das Bewusstsein erfordert also keineswegs einen Träger, der über die äusseren Reize reflektiert; das «Ich» ist nichts anderes als eine Bewegung, deren Anfangs- und Endpunkt zusammentreffen, oder «die gegen sich selbst gerichtet ist». Nicht ein von den äusseren Empfindungen unabhängiges «Ich» nimmt diese Empfindungen wahr, *sondern die Empfindungen selbst werden sich ihrer durch eine gegen sich selbst gerichtete Bewegung bewusst.*

Czolbe nimmt daher an, dass das Gehirn ein Apparat ist, der imstande ist, «gewissen durch die Sinne in ihm sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie oder als Rotation denkbar ist.»[1] Im Grunde ist diese Ansicht ja die alte materialistische, wonach das Bewusstsein nur in einer physikalischen Bewegung besteht. Czolbe glaubt jedoch, dass eine solche nur kreisartig sein kann, weil das Bewusstsein ein «sich selbst Wiederfinden» darstellt.

Sind nun Empfindungen, Gefühle und Bewusstsein hinreichend erklärt, so lassen sich auf Grund derselben alle anderen psychischen Phänomene mit Leichtigkeit ableiten. Hier kommen zunächst Wahrnehmungen und Vorstellungen, dann das logische Denkvermögen, das in der Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen sich kundgibt, in Betracht.

Was nun die Wahrnehmung betrifft, so unterscheidet Czolbe solche Wahrnehmungen, die unmittelbar in den Empfindungen ent-

[1] Entstehung des Selbstbewusstseins, S. 4.

Digitized by Google

halten sind und solche, die erst durch Uebung und Gewöhnung nachträglich entstehen. Zu den ersten Gattungen gehört vor allem das Bewusstwerden des zweidimensionalen Raumes. Es ist nicht wahr, was die Herbartianer behaupten, dass der Raum erst durch spätere Erfahrungen aus unräumlich mathematischen Punkten gebildet wird. Dieser ist uns vielmehr schon in dem räumlichen Netzhautbild gegeben, das parallel mit sich selbst im Sehnerven bis zum Ort des Bewusstseins fortgeleitet wird. Die äusseren physikalischen Agentien pflanzen sich fort in unserm Gehirn in ebenderselben räumlichen Ordnung wie in der Aussenwelt, wo sie hervorgerufen werden.[1] Ja Czolbe geht noch weiter und erklärt, dass in den Empfindungen unmittelbar auch schon die Unterscheidung und Vergleichung gegeben ist. Wir vergleichen nur zwei Gegenstände, die auch in der Aussenwelt unabhängig von uns gleich sind und ebenso umgekehrt. Es ist gar kein Grund vorhanden, weshalb wir gleiche Dinge für verschieden und verschiedene Dinge für gleich ansehen können. Und selbst die Abstraktion ist nach Czolbe kein höheres Seelenvermögen. Dies liegt ebenso wie die Vergleichung schon in den Sinnesempfindungen. *Abstraktion ist nichts anderes als die Unterscheidung oder Heraushebung des einen Gegenstandes, das durch seine Intensität unsere Aufmerksamkeit erregt, von den anderen minder deutlichen Gegenständen, die deshalb in den Hintergrund geschoben werden.* «Wenn das eine Bild deutlicher ist und deshalb auch das Gefühl oder Interesse mehr erregt als die anderen, welche auch wohl mit dem Gemeingefühl sich mischend nicht mehr zu unterscheiden sind, oder gänzlich verschwinden, so dürfte dies unwillkürliche Abstraktion von den letzteren sein.»[2]

Zu den Wahrnehmungen hingegen, die erst später durch Uebung und Gewöhnung entstehen, gehört vor allem die *Tiefendimension.* Denn dieselbe ist uns im Netzhautbild keineswegs gegeben (im Gegensatz zu seiner späteren Behauptung, siehe Kap. VII). Wir sehen demnach die Dinge ursprünglich nur flächenhaft. Zur Kenntnis einer dritten Dimension gelangen wir erst durch den Tastsinn.

Dadurch glaubt Czolbe auch die Frage beantworten zu können, warum unser Gesichtsraum bedeutend grösser ist als unser Netzhautbild. Ohne Zuhilfenahme des Tastsinnes würden uns die äusseren

[1] Neue Darstellung, S. 33.
[2] Ebenda, S. 34.

Digitized by Google

Dinge wirklich nicht grösser erscheinen können als ihre Bilder auf unserer Netzhaut. Da wir aber auch einen Tastsinn besitzen, so lehrt uns derselbe die wirkliche Grösse der Dinge kennen. Der Gesichtssinn muss sich dem Tastsinn unterordnen und dasselbe Urteil wie der letztere fällen. «Unser Netzhautbild dehnt sich allmählich zu derjenigen Grösse aus, in der wir seiner bewusst sind.»[1]

Da unsere verschiedenen Empfindungen im Grunde nur durch verschiedene Schwingungen der Gehirnatome bedingt sind, so folgt daraus, dass, je intensiver eine Schwingung oder Bewegung ist, desto tiefer und nachhaltiger die durch sie hervorgerufene Wahrnehmung ist.

Wird eine und dieselbe Wahrnehmung, oder was dasselbe ist, eine und dieselbe Schwingungsart oftmals wiederholt, so können die Gehirnatome eine Disposition erlangen, *dieselbe Schwingung auf die geringste Veranlassung hin zu wiederholen.* Czolbe führt hier das Blasinstrument an als ein sehr passendes Beispiel: Wird dasselbe wiederholt falsch geblasen, so wird dieser falsche Ton immer wieder zum Vorschein kommen und es gelingt erst nach vielen Versuchen, den richtigen Ton wieder zu erlangen. Der falsche Ton hat hier offenbar durch seine häufige Wiederholung der Beweglichkeit der Instrumentatome eine feste Form und Richtung gegeben, so dass sie sich in dieser Richtung immer wieder zu betätigen streben. Ebenderselbe Prozess findet in unserem Gehirn statt. Durch die zu häufige Wiederholung einer und derselben Schwingungsart bildet sich in unserem Gehirn eine sogenannte Schwingungsform oder *Schwingungsfigur* aus, vermöge derer die Atome die Tendenz haben,

[1] Neue Darstellung, S. 36.

Diese Lösung ist aber deshalb schon unrichtig, weil daraus folgen müsste, dass operierte Blindgeborene, die noch nicht gelernt haben, ihre Netzhautbilder auf Tastobjekte zu beziehen, wirklich keinen grösseren Gesichtsraum hätten, als ihre Netzhautbilder. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Nach dem Zeugnis Chezeldens (siehe Condillac, Abhandlung über die Empfindung) waren die von ihm operierten Blindgeborenen erstaunt über die Grösse der Gegenstände, die sie plötzlich wahrgenommen haben, die nach der bisherigen Schätzung ihres Tastsinnes viel kleiner sein müssten. Ausserdem ist zu bestreiten, dass der Tastsinn uns über die absolute Grösse der Dinge irgendwelche Auskunft geben kann. Derselbe gibt uns nur das Grössenverhältnis des Dinges zu der tastenden Hand an. Würden aber alle Dinge kleiner erscheinen, so müsste sich uns dementsprechend auch die *Hand* klein zeigen. Der Gesichtssinn würde sich nicht nach dem Tastsinn richten, sondern umgekehrt (siehe Kapitel VII).

Digitized by Google

bei irgendwelcher Gelegenheit diese Schwingung von neuem zu reproduzieren, wodurch eine schon erlebte Wahrnehmung innerlich wieder zum Vorschein kommt. Eine solche Reproduktion von bereits stattgefundenen Wahrnehmungen nennen wir «Vorstellung». Wer gibt aber die Veranlassung oder den Impuls zu dieser Reproduktion? Czolbe bedient sich auch hier eines sehr trefflichen Beispiels: Eine Saite fängt an von selbst zu tönen, wenn in ihrer Nähe ein Ton entstanden ist, der entweder gleiche Höhe hat mit dem, auf den sie selbst gestimmt ist oder wenigstens in harmonischem Verhältnis zu demselben steht. Daraus geht hervor, dass Schwingungen, die in einer gewissen Harmonie zu einander stehen, sich gegenseitig hervorrufen können. Wenn wir dieses Gesetz der Resonnanz auf die Bewegung der Gehirnatome übertragen, so folgt daraus, dass eine Vorstellung die andere hervorrufen kann, wenn zwischen beiden eine Aehnlichkeit oder Harmonie herrscht. Den Anstoss zu einer Vorstellung gibt also eine andere ihr verwandte Vorstellung. Dies nennen wir «Assoziation der Vorstellung». Oftmals können aber auch Vorstellungen durch andere Ursachen, wie z. B. durch Bewegung des Blutes hervorgerufen werden.[1]

Von den Vorstellungen geht Czolbe zur Erklärung der Begriffe über. Damit betreten wir das Gebiet der Logik. Ein Begriff wird aus denjenigen Merkmalen gebildet, die einer ganzen Gruppe von ähnlichen Wahrnehmungen gemein sind. Diejenigen Merkmale, die man unverändert in einer ganzen Gruppe von Erscheinungen wiederfindet, werden zu einem Begriff fixiert, dagegen wird von denjenigen Merkmalen, die das Individuelle jeder besonderen Erscheinung ausmachen, abstrahiert. Nach Czolbe wird der Begriff nicht aus Vorstellungen, sondern direkt aus Wahrnehmungen gebildet. Das Gemeinsame in einer ganzen Gruppe von ähnlichen Wahrnehmungen muss sich im Gehirn, weil es sich bei jeder einzelnen Wahrnehmung wiederholt, stark abbilden und eine *Begriffsfigur* zurücklassen; dagegen müssen diejenigen Merkmale, die in der ganzen Gruppe nur *vereinzelt* vorkommen, verschwinden. Ebenso wie aus wiederholten Wahrnehmungen eine Wahrnehmungsfigur entstehen kann, so kann auch aus der Wiederholung dessen, was ähnlichen Wahrnehmungen gleich ist, eine Begriffsfigur gebildet werden.[2]

[1] Neue Darstellung, S. 42.
[2] Ebenda, S. 52.

Digitized by Google

Noch leichter wird Czolbe die Erklärung des «Urteils». Wir haben schon gehört, dass die Abstraktion dadurch zu erklären ist, dass sich unsere Aufmerksamkeit auf *eine* Eigenschaft oder *ein* Merkmal eines Gegenstandes richtet, wodurch die anderen Eigenschaften zurücktreten. Nun geht Czolbe nur noch einen Schritt weiter, indem er erklärt, dass sich aus ebendemselben Grunde nicht nur von den Wahrnehmungen, sondern auch von den *Begriffen* abstrahieren lässt, weil doch der Begriff, wenn auch nicht ausserhalb unser, so doch in uns als Begriffsfigur vorhanden ist. Wenn wir also auf *ein* Merkmal eines Begriffes unser Augenmerk richten, so können dadurch alle anderen in den Hintergrund treten, *eine solche Abstraktion ist identisch mit dem logischen «Urteil»*. Denn wenn wir vom Subjekt etwas aussagen, so wird es durch diese Aussage keineswegs bereichert. Wir haben nur ein Merkmal vom Subjekt abgetrennt und es ihm gegenüber als Prädikat hingestellt. Wir haben auf *eine* Eigenschaft des Subjektes unsere Aufmerksamkeit konzentriert und von allen anderen abgesehen.[1]

Im Gegensatz zum Urteil ist der Schluss nicht eine Abstraktion oder Analyse, sondern eine *Synthese*. Wir verknüpfen das Subjekt mit dem Prädikat mittelst eines Mittelbegriffes, der sowohl Subjekt als auch Prädikat in sich enthält. Der Schluss ist als die Resultante der beiden Prämissen zu betrachten.

So sind auch die Hauptbestandteile der Logik aus den Empfindungen erklärt. Wie aber diese Urteile und Schlüsse auf die Handlungen des Menschen einwirken und sein moralisches und gesellschaftliches Leben bestimmen, wird im nächsten Kapitel erörtert werden.

---

[1] Neue Darstellung, S. 55.

Digitized by Google

Kapitel III.

Czolbes Lehre von den menschlichen Handlungen.

Sind alle unsere inneren Vorgänge von den äusseren in der Körperwelt nicht unterschieden, und ist die Psychologie nichts anderes als eine Physiologie der Gehirnzellen, so folgt daraus, dass es, wie in der äusseren Natur, so auch im Menschen keine absolute Freiheit geben kann. *Der Determinismus ist daher die unausbleibliche Konsequenz des Materialismus.*

Es ist daher sehr einleuchtend, dass auch bei Czolbe, dessen Aufgabe in dem bisherigen war, die Scheidewand zwischen dem Menschen und der Natur, die von den Dualisten errichtet wurde, vollständig zu durchbrechen, von einer menschlichen Freiheit keine Rede sein kann. Czolbe würde hier auch nicht verweilt haben, würden sich nicht im täglichen Leben uns Erscheinungen aufdrängen, die den Determinismus nicht ganz zu rechtfertigen scheinen. Da Czolbe überall bemüht ist, den Materialismus nicht, wie es manche getan haben, als Glaubensartikel hinzustellen, sondern denselben auch durch alle Schwierigkeiten, auf die er stösst, konsequent durchzuführen, so konnten ihm auch die willkürlichen menschlichen Handlungen kein leichtes Problem sein. Das ganze Kapitel befasst sich mit der Frage: Wodurch werden solche Handlungen veranlasst? Welches *physikalische Band* besteht zwischen dem logischen Urteil und den darauf folgenden Handlungen?

Zugegeben, dass das Urteil selbst eine Art Atombewegung ist, so kann dasselbe doch nicht als die unmittelbare Ursache der Bewegung oder Handlung gelten, weil uns doch Erfahrungen lehren, dass zwei Menschen zur selben Zeit denselben Gedanken und Urteile haben können, ohne dass sie gezwungen wären, auch dieselben Bewegungen auszuführen. Ohne Zweifel ist das Urteil eine Bedingung der darauffolgenden Bewegung; aber um diese tatsächlich auszuführen, ist noch ein Entschluss zum Handeln nötig. Worin besteht aber dieser Entschluss? Czolbes Gedankengang ist hier folgender: Aus der Psychologie wissen wir, dass Czolbe nur drei Gefühle kennt: Lust, Bedürfnis und Schmerz. Jede Empfindung muss von einem entsprechenden Gefühl begleitet sein, und zwar treten Lustgefühle

Digitized by Google

ein, wenn die Intensität des Reizes unserer Körperorganisation angepasst ist. Ist hingegen die Intensität zu gering, so empfinden wir das Bedürfnis nach einem stärkeren Reiz. Ist endlich umgekehrt die Intensität zu stark, so empfinden wir Unlust und Schmerz. Würde der Mensch zu jeder Zeit nur Lust empfinden, so könnte von menschlichen Handlungen gar keine Rede sein, weil es solche in Ermangelung eines treibenden Motivs gar nicht geben könnte. Da aber der menschliche Körper so organisiert ist, dass er ununterbrochen Reize von verschiedener Intensität von der Aussenwelt empfängt, wodurch in ihm sowohl Gefühle der Unlust als auch des Schmerzes hervorgerufen werden, so sieht sich der Mensch veranlasst zu handeln, um diese ihm lästigen Gefühle zu beseitigen. Unlust und Schmerz sind also die Triebfedern des menschlichen Tuns und Handelns.

Nun fragt es sich aber, wie ist der Mensch im stande, seine Bedürfnisse zu befriedigen und seine Schmerzen zu lindern, oder, kurz gesagt, zu handeln, da er doch nach dem Determinismus gar keine Herrschaft über sich hat? Um diese Frage zu lösen, greift Czolbe zu einer sehr eigentümlichen Hypothese.

Gestützt auf Ludwig, ist Czolbe vor allem der Ansicht, dass es viele Punkte im Gehirn geben muss, wo sich die motorischen Nerven gruppenweise vereinigen und Bewegungen auf die mit ihnen verbundenen Muskelgruppen übertragen. Nun wissen wir ebenfalls aus dem vorigen Kapitel, dass nach Czolbe Vorstellungen dadurch entstehen, dass häufige Wahrnehmungen in uns eine Wahrnehmungsfigur zurücklassen. Dieser Gedanke wird jetzt weiter verfolgt und Czolbe erklärt, dass es nicht nur Wahrnehmungs-, sondern auch Gefühlsfiguren gibt. Jede Muskelbewegung wird nämlich von einem entsprechenden Muskelgefühl begleitet. Haben also dieselben Muskelbewegungen wiederholt stattgefunden, so bilden sich in uns sogenannte Muskelgefühlsfiguren. Dieselben entstehen an den oben erwähnten Vereinigungspunkten der motorischen Nerven, so dass durch deren Anstoss nicht nur das Muskelgefühl in uns wieder wachgerufen wird, sondern zugleich auch der Impuls zu der entsprechenden Muskelbewegung gegeben ist.

Woher kommt aber der Anstoss? Durch ein Urteil. Das Kind lernt nämlich von seinen Eltern, dass Bedürfnisse und Schmerzen nicht anders zu beseitigen seien als durch geeignete Handlungen und durch zweckmässig kombinierte Muskelbewegungen. So kann

Digitized by Google

z. B. der Hunger nicht gestillt werden als durch Bewegung der Kaumuskeln u. s. w. Tritt dann beim Menschen tatsächlich ein Bedürfnis oder Schmerz ein, so assoziiert dieses Bedürfnis oder der Schmerz das Urteil, dass nur durch diese oder jene Handlung oder Muskelbewegung dieselben zu beseitigen seien. Durch dieses Urteil kann aber der Mensch gleichzeitig an das *Gefühl*, das eine solche Muskelbewegung hervorruft, erinnert werden, wodurch die Muskelgefühlsfigur einen Anstoss erhält und den Impuls zu der tatsächlichen Bewegung gibt. Durch das Urteil allein kann also noch keine Bewegung entstehen, weil das Urteil, sei es selbst eine Schwingung von Gehirnatomen, mit den Muskeln noch nichts zu tun hat. Denken können ja viele Menschen dasselbe und trotzdem sind sie nicht gezwungen, auch dieselben Bewegungen auszuführen. Eine Muskelbewegung entsteht erst, wenn durch das Urteil ein Entschluss zum Handeln erfolgt ist, oder was nach Czolbe dasselbe ist, wenn das Urteil ein *Muskelgefühl* assoziiert hat. Diese Assoziation lässt sich aber bei niemand mit Bestimmtheit vorausberechnen, weil sie von verschiedenen zufälligen Umständen abhängig ist und auch von andern gleichzeitig vorhandenen Gefühlen aufgehoben werden kann.[1]

Auf diese Weise versucht auch Czolbe den Nachahmungstrieb erklärlich zu machen: «Wenn ein Kind eine ihm geläufige Bewegung, welche es sich deshalb auch vorstellen kann, bei einem andern Menschen wahrnimmt, so assoziiert diese Wahrnehmung in ihm die entsprechende Vorstellung, diese erinnert wieder an das Muskelgefühl, das eine solche Bewegung hervorruft; durch den Anstoss, den die Muskelgefühlsfigur dadurch erhalten hat, muss gleichzeitig auch die tatsächliche Bewegung mit physikalischer Notwendigkeit erfolgen.»[2]

Das Eigentümliche bei dieser Lehre ist, dass jede willkürliche Bewegung erst durch den Anstoss der Muskelgefühlsfigur entstehen kann, und dass also willkürliche Bewegungen schon andere vorhergegangene Bewegungen voraussetzen. Es folgt aber daraus, dass die ersten Bewegungen, die das Kind ausführt, keine willkürlichen sein können, diese können demnach nur unwillkürlich durch Hilfeleistung und Anleitung der Eltern oder der Erzieher zustande kommen.

Auch das Sprechen und noch andere zweckmässige Bewegungen sollen nach Czolbe auf diese hier angeführte Weise entstehen, überall spielen der Nachahmungstrieb und das Muskelgefühl die Hauptrolle.

[1] Neue Darstell., S. 78.

[2] Ebenda, S. 79.

Digitized by Google

Von den menschlichen Handlungen, die die Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse bezwecken, wendet sich Czolbe zu denjenigen Handlungen, die im Interesse anderer ausgeübt werden. Solche werden durch das Sittengesetz geregelt. Gibt es für Czolbe auch ein Sittengesetz? Sollte man doch meinen, dass ein Philosoph, der den Materialismus und Determinismus fast bis zur Paradoxie verficht, vor allem der Ethik kein Daseinsrecht zugestehen werde! Und doch vermag sich auch Czolbe nicht von der Sittenlehre loszusagen. Der Grund hiefür ist folgender:[1] Wir haben schon in der Einleitung erwähnt, dass es Czolbe mit seinem Materialismus nicht unvereinbar hielt, den Satz aufzustellen, «dass alle Einzelzwecke in der Welt einem Haupt- oder Endzweck, dem Glücke aller lebenden Wesen, subordiniert sind».[2] Ist in der Natur eine Zweckmässigkeit vorhanden, die in der Beglückung von fühlenden Wesen besteht, so darf uns nicht wundern, dass diese Tendenz sich auch im spätern Leben bei uns fühlbar macht. Gerade deshalb, weil der Mensch sich von der äussern Natur nicht unterscheidet, muss sich das allgemeine Naturgesetz auch bei ihm Geltung verschaffen. Freilich nicht durch angeborene Ideen, denn diese sittlichen Gesetze eignen wir uns erst später durch die Natur an. Daher sagt Czolbe: «Ich finde gar keinen Grund, dass unsere Bedürfnisse sich allein auf Dinge und nicht auf Menschen ausser uns beziehen sollen. Durch Berührung oder Zusammensein mit Menschen entsteht schon im Kinde gleichzeitig mit den andern sinnlichen Bedürfnissen auch ganz in derselben Weise dasjenige Bedürfnis, mit den Menschen zusammen zu sein, sie im Zustande der Freude oder des Glückes zu sehen und Schmerz oder Mitleid bei der Wahrnehmung ihrer Leiden zu empfinden, mit einem Worte: das Wohlwollen gegen andere (der Keim der Menschenliebe oder Humanität). Sind doch auch die Tiere gesellig und beweisen unzählige Beispiele einer oft rührenden und uneigennützigen Aufopferung, deren sie fähig sind, dass auch in diesen anerkannten Mechanismen das Gefühl des Wohlwollens existiert.»[3] Das sittliche Bedürfnis ist also nach Czolbe ein Naturgesetz, wodurch die Erhaltung der Gattung gesichert wird. Wenn es keine Sittlichkeit gäbe, so müssten, wie Czolbe in seiner Politik ausführt, alte oder kranke

[1] Da wir in Kap. 6 die Ethik nicht mehr behandeln, haben wir viele Elemente aus der zweiten Phase schon hier berücksichtigt.

[2] Neue Darstell., S. 186.

[3] Ebenda, S. 86.

Digitized by Google

Personen, die sich von ihrer Arbeit nicht mehr ernähren können, zu Grunde gehen. Czolbes Sensualismus und Naturalismus erinnert an die Stoiker. Auch diese haben eine moralische und zweckmässige Weltordnung angenommen und Moral und Sittlichkeit als Naturgesetze erklärt. Während aber die Stoiker inkonsequent genug waren, die natürlichen Güter, wie Gesundheit, langes Leben, Wohlergehen und Freude, also die Selbstbeglückung, als etwas Gleichgiltiges anzusehen, so sind nach Czolbe die Triebe, die auf Selbsterhaltung abzielen, ebenso wie die streng altruistischen eine Bedingung der Sittlichkeit und der allgemeinen Glückseligkeit. Czolbe ist ein ausgesprochener Eudämonist.

«Das Wohlwollen gegen andere und das Streben nach eigener Vollendung bilden die moralischen Bedürfnisse.[1] Diesen entgegengesetzt sind die groben sinnlichen und egoistischen Triebe, von denen der Mensch ebenfalls bewegt wird. Es ist falsch, dass im allgemeinen die einen oder die andern ursprünglich sind, oder dass die Menschen im allgemeinen natürliche Neigung zum Guten oder zum Bösen haben, sie neigen eben zu beiden, oder sie sind zu beiden fähig.»[2]

Diese Auffassung ist die richtige Konsequenz seines Sensualismus, wonach die Seele des Menschen eine tabula rasa ist. Weder das Gute noch das Schlechte fliesst aus dem Innern des Menschen; gut oder schlecht kann erst der Mensch werden durch Berührung mit der äussern Natur. Sie steht aber auch nicht mit seiner moralischen und zweckmässigen Weltanschauung im Widerspruch. Denn Czolbe gibt ja zu, dass sich in der Natur in vielen Fällen nebst dem Guten auch das Schlechte befindet; letzteres bildet zwar überall nur eine Ausnahme von der Regel, aber da es solche Ausnahmen genug gibt, so ist dem Menschen auch die Möglichkeit gegeben, schlecht zu werden.

Da wir in unsern Handlungen nur von der äussern Umgebung abhängig sind, so gibt es selbstverständlich keine absolute Freiheit. Indessen hindert dies Czolbe nicht, ganz nach der Art Spinozas eine relative Freiheit anzunehmen. Frei ist der Mensch, wenn der moralische Wille über die egoistischen Triebe die Herrschaft erlangt hat, unfrei dagegen, wenn umgekehrt die letztern die Oberhand gewonnen haben und der Mensch zum Sklaven seiner Leidenschaft wird.

---

[1] Neue Darstell., S. 88.

[2] Ebenda, S. 88.

Digitized by Google

Weil nun die äussere Natur nebst dem Guten und Sittlichen auch das Schlechte und Unsittliche in vielen Fällen aufzuweisen hat, und der Mensch von Haus aus ebenso zum Guten wie zum Schlechten fähig ist, so muss der Unterricht darauf gerichtet sein, den Menschen unter sittliche Einflüsse zu stellen, unsittliche Einwirkungen dagegen von ihm fernzuhalten. Denn nur dadurch, dass der Mensch gezwungen handelt und ein Spiel äusserer Einwirkungen ist, erklärt sich der Erfolg der Erziehung. Sie würde unmöglich sein, wenn — wie es die Indeterministen behaupten — der Mensch die Kraft des freien Willens besässe. Es würde in diesem Falle unerklärlich sein, wie denn die äussere Erziehung imstande sei, die innere Kraft des freien Willens zu vernichten. Es ist wohl wahr, dass wir in den meisten Fällen von der *Natur* zur Sittlichkeit hinneigen, weil in der Natur Zweckmässigkeit wohnt; da aber auch das Gegenteil nicht ausgeschlossen ist, muss auch der Unterricht wirksam sein. Die Sittenlehre ist einer Gesundheitslehre vergleichlich, die uns wohl sehr natürlich erscheinen mag, und doch ist sie nicht überflüssig, weil es trotzdem Menschen genug gibt, die auf die Untergrabung ihrer Gesundheit hinarbeiten.

Czolbes Sittenlehre wird aber erst recht verständlich in Verbindung mit seiner Politik, und auch hier unterscheidet sich Czolbe von seinen materialistischen Vorgängern. Es ist den Materialisten nichts geläufiger, als zu dem bekannten Ergebnis zu gelangen, der Mensch sei von Natur aus ein Raubtier. Bekanntlich hat Hobbes dieser Satz zu seiner ganz eigentümlichen Staatslehre geführt. Der Staat ist nach ihm ein Ergebnis des Krieges aller gegen alle. Die Freiheit ist beim Menschen ein gefährliches Werkzeug, also muss sie ihm entwunden und in die Hand eines Tyrannen gelegt werden. Nur ein Despot im schlimmsten Sinne vermag die Bestien in Menschengestalt zu bändigen. Dass ein solcher Gedanke dem ganzen Wesen Czolbes und seinem ausgesprochenen Optimismus zuwider war, braucht nicht erst gesagt zu werden. Auch Czolbes Staatslehre ist eine naturalistische, aber in einem ganz andern Sinne: Nicht der Krieg aller gegen alle, sondern umgekehrt das der Natur innewohnende Glückseligkeitsbestreben führte zur Bildung des Staates. Der Staat ist ein Resultat der zweckmässigen Weltordnung, denn nur durch ihn kann das Ziel der Natur, die Beglückung aller fühlenden Wesen, realisiert werden. Im isolierten Zustande würde der Mensch gezwungen sein, die Mittel zu seinen zahlreichen Bedürfnissen selbst-

Digitized by Google

ständig herbeizuschaffen, diese würden aber wegen ihrer Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit dem Einzelnen grosse Schwierigkeiten verursachen. Diesen Uebeln abzuhelfen, sind die Menschen gezwungen, zu Gesellschaften zusammenzutreten und hier ihre Arbeit unter verschiedene Klassen zu verteilen. Jede Berufsklasse nimmt einen andern Teil der gemeinschaftlichen Arbeit auf sich und ist bestrebt, hierin eine Handfertigkeit zu erlangen. Was dem Einzelnen im isolierten Zustande nie gelingen würde, das kann eine Mehrheit ohne weiteres durch das Prinzip der Teilung der Arbeit zustande bringen. Ein einzelner Arbeiter würde schwerlich einen modernen Chronometer verfertigen können, dagegen werden heutzutage die Uhren massenweise fabriziert, weil die verschiedenen Teile der Uhr unter verschiedene Arbeiter verteilt werden. « Deswegen finden wir in allen Staaten, soweit die Geschichte zurückreicht, die Bewohner in verschiedene Berufsklassen eingeteilt. Jede übernimmt es, einen Teil dessen herbeizuschaffen, was der einzelne Mensch bedarf. Diejenigen, die mehr mit den Händen arbeiten, schaffen den Gegenstand seiner sinnlichen Bedürfnisse, die Gelehrten und Künstler sorgen für seinen Geist, Kaufleute führen ihm die materiellen und geistigen Produkte zu, *die Regierung des Staates, auch eine Berufsklasse neben der andern, arbeitet zu seinem Schutz.* »[1]

Was geschieht nun mit den Früchten dieser Arbeit? Es ist selbstverständlich, dass der Einzelne von den Früchten seiner eigenen Arbeit nicht leben kann, weil sie doch nur einen kleinen Teil der Gesamtbedürfnisse des Menschen bilden. Der nächstliegende Weg wäre freilich der Kommunismus. Aber Czolbe ist dafür nicht zu haben. Ein solcher würde die Konkurrenz und mithin die Arbeitslust aufheben. Es bleibt daher nichts übrig, als die Früchte der Arbeit nach dem Verhältnis der geleisteten Arbeit, also nach dem Prinzip des Rechtes zu verteilen. Da der Mensch im isolierten Zustande ebenfalls nur die Früchte seiner Arbeit geniessen würde, so muss dasselbe Prinzip also auch im Staate zur Geltung kommen. Dieses Verhältnis in seiner Verallgemeinerung bildet nach Czolbe den Begriff der Gerechtigkeit.[2]

Doch mit diesem Prinzip der Gerechtigkeit kommen wir noch lange nicht aus. Es gibt im Staate kranke und alte Personen, die

[1] Neue Darstell., S. 208.
[2] Ebenda, S. 211.

Digitized by Google

von Natur aus ebenfalls ein Recht auf das Leben besitzen, die sich aber von ihrer Arbeit nicht ernähren können. Es muss also zum Prinzip des Rechtes auch das der Billigkeit hinzutreten. Der Staat hat also die Pflicht, nicht nur das Recht, sondern auch die Billigkeit (worunter auch Sittlichkeit, Wohlwollen, Tapferkeit u. s. w. verstanden wird) zu pflegen.

Recht und Gerechtigkeit muss oft durch die Regierung des Staates erzwungen werden, weil es leider viele gibt, welche ihren Vorteil in den Staatsgesetzen nicht einsehen wollen; da muss die Mehrheit nach dem Prinzipe handeln: «Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt». Sittlichkeit hingegen lässt sich nicht gut erzwingen, hier muss die Kirche durch Belehrung und Uebung wirken.

Czolbe ist natürlich weit entfernt, auf Grund des Ideals der Beglückung aller fühlenden Wesen die *Entstehung der Regierungen* zu lehren. Denn es wäre unsinnig, zu behaupten, dass geschichtliche Helden wie Alexander der Grosse, Napoleon u. s. w., die auf ihren Streifzügen Millionen von Existenzen ruiniert haben, etwa von jenem Ideale beseelt waren. Was Czolbe will, ist, eine Erklärung des Zweckes der Gesellschaft und des Staates zu geben. Wie die Regierungen zu ihrer Herrschaft gelangen, das ist bei ihm Nebensache. Hauptsache ist, dass der *Gesellschaft* ein idealer Gedanke zugrunde liegt, der Gedanke der Beglückung aller fühlenden Wesen. Die Natur macht freilich bei der Erreichung ihres Zieles viele Umwege, doch ihr Ziel bleibt immer dasselbe, selbst in den Momenten, wo sie sich scheinbar von ihm entfernt. «Die Regierung,» sagt Czolbe, «dürfte, wie schon bei der Erörterung des Prinzips der Teilung der Arbeit erwähnt wurde, als eine Arbeiterklasse zu betrachten sein, die weder über, noch unter, sondern neben den andern Arbeitsklassen steht, und deren alleiniger Zweck die Gesetzgebung und Ausführung der Gesetze ist. Darin dürfte das wesentliche Verhältnis zwischen Regierung und Volk bestehen, während die sehr verschiedene historische Entwicklung wohl ziemlich unwesentlich ist. Wenn die Geschichte es auch unzähligemal beweist, dass Regierungen wohl nur in den seltenen Fällen durch einen Vertrag entstehen, so folgt aus den gesamten andern Entstehungsarten doch keineswegs, dass ein Volk als das Eigentum des Regierungsoberhauptes anzusehen sei. Wie es allgemein der menschlichen Würde widersprechend und deshalb für unsittlich gehalten wird, dass ein Mensch das Eigentum oder der Sklave des andern sei, so wäre die Auffassung im höchsten

Digitized by Google

Grunde unsittlich, ein ganzes Volk als Eigentum eines einzelnen gelten zu lassen.»[1]

Doch sollte man es kaum glauben, dass einem Philosophen, der von solchen humanen und durchaus freiheitlichen Ideen erfüllt ist und dessen Politik der sozialistischen in vieler Hinsicht ähnelt, die barbarischen und willkürlichen Einrichtungen des russischen Staates imponieren konnte. Schon auf derselben Seite begegnen wir den ganz unerwarteten Sätzen: «Nicht allein diejenige Regierungsform ist für die idealste zu halten, in welcher die ganze Regierung oder Teile derselben in gewissen Intervallen vom Volke neugewählt werden, man kann auch in der Einfachheit und Einheit, oder militärischen Organisation einer Regierung, wie sie z. B. in Russland ausgeführt zu sein scheint, etwas Ideales finden.»

Die Hinneigung Czolbes zur autokratischen Regierungsform gibt sich noch deutlicher in seinem zweiten Buche, «Grenzen und Ursprung der menschlichen Erkenntnis», kund. Hier heisst es: «Bei der Majorität des Volkes wohnt weder in der wissenschaftlichen Erkenntnis, noch im praktischen Leben die höchste Intelligenz, sondern bei einzelnen Personen, die oft genug erst im langen Kampfe die Torheiten der Majorität besiegen müssen. Diese intelligente Minorität lässt sich freilich nicht mechanisch ausrechnen: aber man kann erfahrungsgemäss mehr Vertrauen dazu haben, dass sie sich allmählich selbst Geltung verschafft, oder dass mit dem Rechte die Macht entsteht, als zur leicht bestimmbaren Intelligenz der Majorität. Es ist deshalb ein nationalökonomischer Fehler, die Republik für die vernünftigste Regierungsform zu halten. Da ausserdem im Gegensatz zu der aus zwei oder drei gleichberechtigten Faktoren bestehenden und deshalb planlosen und zu unauflöslichen Kollisionen führenden konstitutionellen Verfassung die beschränkte Monarchie durch ihre dauernde und planmässige Einheit ... sich auszeichnet ... so erscheint sie mir (nicht nach dem alten Vorurteil die Republik oder die parlamentarische Konstitution) als das Ideal der Regierungsform.»[2] Hier sehen wir Czolbe den ganz entgegengesetzten Standpunkt von Joh. Locke einnehmen. Beide geben sich einem sehr übertriebenen Optimismus hin und trotzdem gelangen beide zu sehr verschiedenen Resultaten. Während Locke auf Grund seines Optimismus zu der Behauptung veranlasst wird, dass jeder Beschluss der Mehrheit auch

[1] Neue Darstell., S. 220.

[2] Die Grenzen und der Ursprung, S. 17.

Digitized by Google

der vernünftigste und zweckmässigste sein muss, glaubte Czolbe auf Grund von Erfahrungen dieses entschieden in Abrede stellen zu müssen. Nicht bei der leicht bestimmbaren Majorität, sondern bei der Intelligenz, die entschieden nur bei der Minderheit zu finden sei, wohnt Vernunft und Einsicht. Nur diese ist von Natur aus berufen, Gesetze zu geben und für das Wohl des Volkes zu sorgen. Da aber die glückliche Wahl solcher vernünftigen und berufenen Gesetzgeber uns sehr schwer fallen müsste, weil Weisheit und Vernünftigkeit nicht jedem auf der Stirn geschrieben steht, so müssen wir der Natur vertrauen, dass sie selbst die Wahl vollzieht, und hier ist der Punkt, wo Czolbes Optimismus ansetzt. Dieser bestärkt ihn in der Ueberzeugung, dass die Berufenen und Einsichtigen von der Natur aus mit Macht ausgestattet werden, vermöge deren sie im stande sind, selbst ohne Willen der grossen Masse sich Geltung zu verschaffen und das Volk zu regieren. *Die Macht ist also in der Regel nur die Wirkung des Rechtes.*[1]

Ebenso praktisch konservativ, trotz seiner radikalen Theorien, zeigt sich Czolbe in Betreff der Religion und Kirche. Auf S. 276 seiner «Grenzen und Ursprung der menschlichen Erkenntnis» kommen folgende Sätze vor: «Dass im *Vergleich zu sämtlichen philosophischen Systemen* und zu andern Kirchen und sittlichen Verbrüderungen die christliche Kirche heute noch für lange Zeit *theoretisch* und praktisch das beste ist und sein wird, was die Menschheit zur Befriedigung des religiösen *und tiefern philosophischen Bedürfnisses* besitzt. Diese Ueberzeugung steht ebensowenig mit dem Atheismus des Verfassers dieser Schrift im Widerspruch, wie seine aufrichtige Ehrerbietung bei persönlichen Berührungen mit der Kirche, von denen sich ein

[1] Es ist hier nicht der Platz, Kritik zu üben und sich für eine oder für die andere Ansicht zu entscheiden. Wir können jedoch nicht unterlassen, hier eine kleine Bemerkung einzufügen: Nach unserer Ansicht dürfte Czolbe mit der Theorie Lockes weit eher zufrieden sein als mit der seinigen. Denn was die äussere Erfahrung betrifft, auf die sich Czolbe beruft, so dürfte diese ebensowenig für ihn als für Locke entscheiden. Die Geschichte liefert uns genügende Fälle, wo Macht und Recht geradezu in Konflikt mit einander geraten sind. Es lässt sich also sicherlich nicht nachweisen, dass erstere eine Folge des letzteren wäre. Dagegen sollte Czolbe gegen seine eigene Theorie auch *logische* Bedenken haben: Wie dürfte er, der in der Mehrheit der Naturobjekte und Naturerscheinungen nur Zweckmässigkeiten sieht, zu einer Meinung gelangen, dass dies gerade bei den Menschen nicht der Fall ist, dass die Mehrheit der Menschen unzweckmässige und unvernünftige Ansichten vertritt. Sind die Menschen selbst keine Naturobjekte?

Digitized by Google

ihm einst in dem ewigen Rom gewährter wohlwollender Empfang und Segen des Vaters aller Katholiken, des ehrwürdigen Pius IX., als unvergessliche Erinnerung hervordrängt. Die soeben von Rom ausgegebene Encyklica, welche in 80 Sätzen die naturalistische Philosophie verdammt, hat meine Sympathie für die erhabene Organisation der katholischen Kirche nicht erlöscht.»

Also trotz seines kategorischen Imperativs: Begnüge dich mit der gegebenen Welt! und trotzdem seine Ethik alles Uebersinnliche als eine Quelle der Unzufriedenheit und Ungenügsamkeit verwirft, konnte Czolbe in der christlichen Kirche eine Quelle der Befriedigung der *tiefsten philosophischen Bedürfnisse* erblicken.

Es ist dies, eigentümlich bei Czolbe, dass man ihn sehr oft durch gekünstelte Wendungen von seinen radikalsten Ideen plötzlich in das Fahrwasser der Reaktion einsegeln sieht.

Am Schlusse dieses Kapitels können wir nicht unerwähnt lassen, dass Czolbe zwischen die Ethik und Politik die Naturphilosophie eingeschoben hat. Er glaubte nämlich der Politik die letzte Stelle einräumen zu müssen, weil sie die Konsequenz der Natur des Menschen und der Dinge ist.[1] Diese Ordnung ist aber von ihm selbst in seinem zweiten Werke nicht eingehalten worden. Und auch uns erschien obiger Grund nicht zwingend genug, um eine Trennung zwischen der Ethik und der Politik vorzunehmen. Wir haben deshalb in diesem Kapitel die Ethik und Politik, die aus einem und demselben Prinzipe abgeleitet wurden, zusammen behandelt. Jetzt wollen wir uns zur Naturphilosophie wenden.

Kapitel IV.

Die Naturphilosophie Czolbes.

In der Ethik und Politik haben wir bei Czolbe eine grosse Neigung zu einer teleologischen Betrachtungsweise wahrgenommen. In der Physik jedoch wird dieser Gedanke nicht weiter fortgeführt. Die Physik Czolbes fragt nicht etwa wie die Schellingsche nach dem Sinn und Zweck jeder Naturerscheinung. Sie will nicht wie die letztere nachweisen, dass das Ziel der Natur die Intelligenz ist, obwohl

[1] Neue Darstell., S. 8.

Digitized by Google

dieser Gedanke dem System Czolbes gar nicht fremd ist. Hier handelt es sich lediglich darum, alle Veränderungen in der Natur *aus rein mechanischen Ursachen* begreiflich zu machen. Und hier scheint es Czolbe, dass die Physiker nicht radikal genug vorgegangen sind. Bei all ihrem Bemühen, Uebersinnliches auszuschliessen, ist ihnen noch immer nicht ganz gelungen, alle Bewegungen und Veränderungen aus anschaulichen Gründen abzuleiten. So nehmen sie ganz unnötigerweise eine Fülle von Kräften und Imponderabilien an, die — wie sich Czolbe ausdrückt — nur geeignet sind, als eine Brücke zur Theologie und spekulativen Philosophie zu dienen. Ebenso wie in der Physik so sind sie auch in der Geologie in alten mystischen Vorurteilen stecken geblieben. Mit solchen Vorurteilen soll nun in der Czolbeschen Naturphilosophie aufgeräumt werden.

Czolbe beginnt seine Naturphilosophie mit der Erklärung der Materie und des Raumes. Er ist ein Anhänger der Atomtheorie, wonach jeder Körper aus kleinen, mit chemischen und physikalischen Mitteln nicht weiter zerlegbaren Atomen besteht. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass die Atome absolut unteilbar sind. Eine absolute Unteilbarkeit kennt Czolbe bei den Atomen nicht. Die Teilbarkeit ist in dem Begriff der Materie als Ausgedehntes eingeschlossen. Wir können daher mit ihr auch bei den Atomen nicht Halt machen. Unteilbar sind die Atome nur für uns, weil es keine Mittel gibt, das Atom selbst in Teile zu zerlegen, oder wie sich Czolbe ausdrückt, weil ein Atom das andere nicht zertrümmern kann.

Die Atome sind ungleich gross, aber gleich dicht. «Denn,» sagt Czolbe — und hier ist das Charakteristische seiner Philosophie — «wodurch soll sich denn die verschiedene Dichtigkeit der reinen Ausdehnung, welch letztere uns nach Absonderung aller körperlichen Eigenschaften als Substanz der Atome zurückbleibt, unterscheiden?»[1] Hier stossen wir auf den Kartesianischen Gedanken, dass das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht. Während aber Kartesius daraus die sehr naheliegende Konsequenz gezogen hat, dass es keinen leeren Raum gibt, denn weil das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht, kann es auch umgekehrt keine Ausdehnung ohne Materie geben, scheint Czolbe mit dieser Folgerung nicht einverstanden zu sein. Nach ihm gibt es zwei Arten der Ausdehnung: eine volle und eine leere. Die erstere Art ist die Materie, die letztere hingegen der leere Raum.

[1] Neue Darstell., S. 105.

Digitized by Google

Sowohl die Materie als auch der *leere Raum* sind *Objekte* der Aussenwelt, denn der leere Raum bedeutet nicht den *Mangel an Etwas, sondern er ist Positives*[1]. Hier stimmt Czolbe mit dem ersten Atomisten, mit Demokrit, überein, denn auch er tat den Ausspruch, dass das Nichtseiende das wahrhaft Seiende sei[2].

Materie und Raum unterscheiden sich nicht nur hierin, dass die erstere undurchdringlich, während die Letztere leer oder durchdringlich sei; sondern auch darin, dass während die erstere, wie schon erwähnt, ohne Grenzen teilbar ist, so ist eine Teilbarkeit des Raumes unmöglich, weil zwischen den Teilen sich wieder Raum befinden muss. Mittelst dieser Definition glaubt Czolbe den Grund der Anziehung der Atome gefunden zu haben. Denn da die Materie von Raum durchdrungen wird, so geraten hier zwei Attribute in Streit: Die Geteiltheit der Materie und die Ungeteiltheit des Raumes. Die Resultante dieser beiden Eigenschaften liegt nach dem Muster des Parallogrammes der Kräfte in der Mitte zwischen Geteiltheit und Ungeteiltheit, d. h. die Atome sind weder vollständig voneinander getrennt, noch sind sie vollständig ungetrennt; sie ziehen sich an[3].

Es steht bei uns ausser Zweifel, dass bei dieser sonderbaren Deduktion unserem Philosophen der Pythagoreismus mit seiner Lehre vom Begrenzten und Unbegrenzten und die platonische Weltseele bestehend aus dem Geteilten und Ungeteilten vorgeschwebt haben. Ausserdem zeigt schon hier Czolbe eine grosse Neigung zu der spinozistischen Methode. Beschaffenheiten, wie Geteiltheit und Ungeteiltheit, werden hier als Ursache von Wirkungen angegeben. Dass Czolbe mit dem Fortschritt seines Denkens immer mehr in den Spinozismus verfällt, wird sich in dem sechsten und siebenten Kapitel zeigen.

Ist nun die Anziehung der Atome hinreichend begründet, so ist damit eine Erklärung für alle Bewegungsformen oder Kräfte gegeben, und Czolbe geht jetzt an die Arbeit, andersartige Bewegungen, die aus der Anziehung nicht folgen, aus der Physik vollständig zu eliminieren.

Die Intensität der Anziehung zwischen Teilen der Materie ist nach Newton abhängig: 1. von der Grösse, 2. von der gegenseitigen Entfernung der Teile. Newton drückt bekanntlich das Gesetz so

[1]) Neue Darstellung Seite 107.
[2]) Sexte. Empir.
[3]) Neue Darstellung, Seite 110.

Digitized by Google

aus: «Alle Teile der Materie ziehen einander an mit einer Kraft, welche den anziehenden Massen direkt den Quadraten der Entfernung aber umgekehrt proportional ist».

Es kommt nun darauf an, die verschiedenen Verhaltungsweisen der Atome zueinander entweder durch ihre verschiedenen Grössen oder durch die verschiedenen Entfernungen von einander zu erklären. Durch den letztern Umstand wird nach Czolbe die verschiedene Cohäsion der Moleküle, durch den erstern aber die verschiedene Affinität der Atome bewirkt. Es gibt also 1. keine Repulsion und 2. keine ursprünglich verschiedenen Arten der Attraktion. Es ist mithin nicht wahr, dass die verschiedenen Aggregatzustände der Körper auf ursprünglich verschiedene Grade der Kohäsion zurückzuführen seien. Ebenso ist es unrichtig, dass die gasförmigen Körper keine Kohäsion besitzen, so dass hier eine mystische Expansionskraft freie Hand hätte, solche abstossende Kräfte gibt es überhaupt nicht. Der Unterschied zwischen den festen, flüssigen und gasförmigen Körpern beruht lediglich auf den verschiedenen Entfernungen der Moleküle von einander, oder, besser gesagt, auf ihren verschiedenen Schwingungsweiten. Bei den festen Körpern ist die Entfernung am kleinsten, die Kohäsion muss hier am wirksamsten sein. Weit grösser ist die Entfernung bei den flüssigen, am grössten aber bei den gasförmigen Körpern. Die Kohäsion an und für sich hat nur einen einzigen Grad, aber ihre Wirksamkeit muss sich bei verschiedenen Entfernungen verschieden gestalten. Ebenso aber wie die gegenseitige Entfernung der Moleküle bei den festen und flüssigen Körpern, solange sie nicht von aussen gedrückt werden, konstant bleibt, so ist dies auch bei den gasförmigen Körpern der Fall. Dass das Volumen eines und desselben Gases sehr leicht veränderlich ist, beweist nicht, dass es für Gase überhaupt kein ursprüngliches Volumen gibt, sondern dies beruht auf der Tatsache, dass *wir niemals ungedrückte* Gase vor uns haben, weil sie schon von der Atmosphäre gedrückt sind. Die Tension der Gase ist nämlich dadurch erklärlich, dass sie bei Entfernung des Druckes ihr ursprüngliches Volumen einzunehmen sich bestreben. Czolbe polemisiert gegen J. Müller, der aus der Tatsache, dass ein Liter Luft in ein luftleeres Zimmer gebracht, dasselbe ganz ausfüllt, schliessen will, dass in der Luft eine Expansionskraft wohnt, vermöge deren sie imstande ist, jedes beliebige Volumen einzunehmen. Dieses ist durchaus nicht der Fall. Auch die Gase haben ihr urprüngliches

Digitized by Google

Volumen, über das hinaus sie sich nicht mehr ausdehnen können. Wenn daher ein Liter Luft das ganze luftleere Zimmer ausfüllt, so ist dies nur darauf zurückzuführen, dass selbst das ganze Zimmer noch nicht das ursprüngliche Volumen dieser wenigen Luft ist. Die Luft war bis jetzt in dem Litergefäss eingesperrt, sobald nun dieser Druck entfernt wird und ihrem Streben, in ihre ursprüngliche Lage zu kommen nichts im Wege steht, folgt von selbst, dass sie sich ausdehnen muss gleich einer zusammengedrückten Feder, die mit der Aufhebung des Druckes auseinanderschnellt und sich ausdehnt. Damit ist also die Expansionskraft beseitigt[1]. Ebenso glaubt Czolbe auch den von den Physikern zur Erklärung des Lichtes und der strahlenden Wärme angenommenen unwägbaren Aether entbehren zu können. Jede Materie ist dem Gesetz der Gravitation unterworfen, eine unwägbare Materie kann es also nicht geben. Was uns bis jetzt zu deren Annahme geführt hat, ist hauptsächlich der Umstand, dass wir uns anders nicht erklären konnten, wie denn das Himmelslicht bei Ermangelung eines Leitungsmediums zu uns dringen könne. Dieses Bedenken kann aber vollständig gehoben werden, wenn wir Luft an Stelle des Aethers setzen, wenn wir uns also den ganzen Weltraum statt mit Aether mit Luft erfüllt denken. Denn dass unser Barometer nur bis zu einer gewissen Höhe über der Erdoberfläche reagiert, daraus folgt noch keineswegs, dass jenseits dieser Grenze gar keine Luft vorhanden ist, wir dürfen vielmehr annehmen, dass sich dort, weil auf dieser Höhe die Anziehungskraft der Erde ganz gering ist, im Unterschied zu unserer gedrückten die ursprünglich ungedrückte Luft befindet. Doch wäre der Schluss durchaus irrig, dass solche ungedrückte Luft je weiter auch unelastisch sein muss; im Gegenteil, je dünner die Luft ist, die Moleküle von einander abstehen, desto freier, beweglicher und elastischer sind sie und desto besser eignen sie sich als Leitungsmedium. Daher die ungeheure Geschwindigkeit des Lichtes.[2]

Allein dieses würde höchstens die grosse Geschwindigkeit der Fixsternlichter erklärlich machen, weil diese eine überaus verdünnte und ungedrückte Luft zum Leitungsmedium haben. Wie kommt es aber, dass auch die Lichter irdischer Quellen eine bei weitem grössere Geschwindigkeit besitzen als der Schall, wenn sowohl Licht als Schall nur von der Luft fortgeleitet würden? Czolbe

[1] Neue Darstellung, Seite 116.

[2] Ebenda, Seite 117.

Digitized by Google

glaubt diese verschiedenen Geschwindigkeiten durch die Annahme zu erklären, dass die Lagerung der Luftschichten aufeinander nur einen vertikalen und nicht einen horizontalen Druck bewirken. Die Luft wird demnach nur von *oben nach unten* und nicht von rechts nach links oder umgekehrt gepresst. Es ist daher gar nichts sonderbares, dass die Luft zwei verschiedene Elastizitäten besitzt. Die vertikale Richtung, in der die Luftmoleküle gedrückt sind und die daher keine grosse Elastizität besitzt, pflanzt die longentudinalen Wellen des Schalles; die ungedrückte horizontale Seite pflanzt dagegen die transversalen Schwingungen mit weit grösserer Geschwindigkeit fort.[1]

Im Unterschied zu den verschiedenen physikalischen Anziehungen sind die chemischen nicht auf verschiedene gegenseitige Entfernungen der Moleküle, sondern wie wir schon erwähnt, auf verschiedene Grössen der sichanziehenden Atome zurückzuführen. Nach dem oben erwähnten Newtonschen Gesetz steht die Anziehungskraft der Materie in geradem Verhältnis zu ihrer Masse. Es folgt daraus, dass verschiedene grosse Atome auch von der *Erde* mit einer verschiedenen Kraft angezogen werden. Darauf beruht das verschiedene Atomgewicht.[2]

Aus demselben Gesetz folgt aber ferner, dass die *gegenseitige* Anziehungskraft zweier Atome desto intensiver ist, je grösser sie sind, oder mit andern Worten, je mehr Materie sie enthalten. Daraus leitet Czolbe die verschiedene Affinität der Atome ab. Wenn in vielen Verbindungen ein Atom das andere verdrängt und sich an dessen Stelle setzt, so ist dies nur dadurch zu erklären, dass das Atom, das aus der Verbindung scheidet, viel kleiner ist als dasjenige, das jetzt dessen Stelle behauptet. Das in die Verbindung neu eingetretene Atom erhält durch seine Grösse auch das entschiedene Uebergewicht über das kleinere, wodurch letzteres dem erstern die Stelle abtreten muss.[3] So gibt es also auch in der Chemie keine qualitativ verschiedenen Anziehungen. Die scheinbar verschiedenen Qualitäten müssen auch hier als die Folge der verschiedenen Quantitäten angesehen werden.

Die Versuche Czolbes, die kompliziertesten Bewegungen aus anschaulich mechanischen Ursachen zu erklären, können ihm indessen

[1] Neue Darstellung, Seite 118.
[2] Ebenda, Seite 133.
[3] Ebenda, Seite 131, 132.

Digitized by Google

über das allerschwierigste Problem nicht hinweghelfen, und dieses besteht in der Frage nach dem ersten Ursprung der Bewegung und der Entstehung des Weltalls. Bekanntlich ist hier der Punkt, wo Newtons Mechanismus in die Theologie einmündet. Der Mechanismus, meint letzterer, reicht zur Erklärung dieser Frage nicht mehr aus. Im Gegenteil, je mehr Geltung wir ihm verschaffen, desto mehr wird uns klar, dass wir an einer Stelle mit ihm nicht mehr auskommen. Denn ist die Welt eine solche grossartige Maschine, die imstande ist, seit Jahrtausenden sich selbst zu bewegen, so muss deren Konstruktion einen Maschinenmeister voraussetzen. Seitdem versuchte zwar die Kant-Laplacesche Hypothese mit ihrem Mechanismus noch weiter zu dringen. Allein Czolbe konnte sich auch mit dieser Hypothese nicht befreunden. Eine Welt, aus deren Zweckmässigkeit das Glück aller fühlenden Wesen resultieren soll, konnte freilich nicht aus blinden mechanischen und chemischen Ursachen entstanden sein. Besonders aber schaudert er vor dem Gedanken eines zukünftigen Weltunterganges, wie ihn die heutige Geologie lehrt. Welche Unvernünftigkeit und Unzweckmässigkeit wäre es, eine hochentwickelte Kultur mit einem Mal in den Abgrund zu versenken[1]! Darum sieht sich Czolbe veranlasst, eine ewige Weltordnung zu lehren. In dieser Phase wenigstens ist er ein eifriger Bekämpfer jeder Evolutionstheorie. Wir werden indessen sehen, dass er sich später bequemt, auch dem Darwinismus einige Konzessionen zu machen. Wir dürfen dabei natürlich nicht vergessen, dass zur Zeit, als er seine «Neue Darstellung des Sensualismus» herausgab, die Werke Darwins noch nicht erschienen waren. Mit grosser Sachkenntnis widerlegt er alle astronomischen und geologischen Beweise, die gegen die Stabilitätstheorie geltend gemacht wurden. Vor allem stellt er die allgemeine Verbreitung der Sedimente entschieden in Abrede. Seine Polemik richtet sich ebenso gegen die Katastrophen- wie gegen die Evolutionstheorie. Es gibt viel örtliche Katastrophen, die aber für die ganze Erde von untergeordneter Bedeutung sind. Wenn die Geologie herausgefunden hat, dass an der Stelle, wo heute Berge sind, ehemals Meer war, so folgt daraus noch keineswegs, dass einst die ganze Erde von Meer bedeckt war. Solche Veränderungen gehen noch heute im stillen vor sich durch Hebung und Senkung des Meeresbodens[2].

[1] Neue Darstellung, Seite 159.

[2] Ebenda, Seite 153, 154, 155.

Digitized by Google

Czolbe gibt sich alle Mühe, die Tatsachen erklärlich zu machen, dass 1. in den tiefsten Sedimenten die Wassertiere eine sehr unvollkommene Bildung zeigen, und 2., dass die höhern Organismen darin ganz fehlen. Inbezug auf die erste Frage meint er, dass wir im allgemeinen in der Tiefe des Meeres keine hochentwickelten Organismen finden, weil der Wasserdruck eine solche Entwicklung nicht erlaubt. Je tiefer wir hinuntersteigen, desto unvollkommener zeigen sich uns die darin befindlichen Meeresbewohner. Es ist also nur ganz natürlich, dass bei einer stattgefundenen Verschüttung die tiefer liegenden Tiere zum Opfer fielen und erst nachher die über diesen befindlichen höhern Tiere[1]. Ueberdies ist es ohnehin klar, dass bei einer örtlichen Katastrophe, erst die niedern Organismen, die weniger Lebenszähigkeit besitzen, untergehen, und erst nachher, wenn sich die Katastrophe nach Generationen wiederholt hat, können auch die übrig gebliebenen höhern Tiere von ihr ergriffen werden, sodass die letztern Tiere immer auf den erstern zu liegen kommen. Dieses letzte Argument erinnert sehr an den von Darwin später gelehrten Kampf ums Dasein, wodurch die schwächern Organismen zugrunde gehen und die stärkern bleiben und wir werden später sehen, dass Czolbe dieser Theorie gar nicht fern steht, nur dass er ihr keine unbeschränkte Geltung zugestehen will. Was aber den letzten Einwand betrifft, dass man in den tiefern Schichten noch keine Menschenreste gefunden hat, so ist dies für Czolbe gar kein Beweis, dass der Mensch erst später auf die Welt gekommen ist. Ein solcher Schluss ist unberechtigt, weil wir nur einen ganz kleinen Teil unserer Erde untersucht haben[2]. Dazu kommt noch, dass die Urmenschen in einer ganz kleinen Zahl vertreten sein mussten, weil sie noch nicht im Besitze der Kultur waren, die ihnen das Dasein erleichtern konnte[3]. Wie kommt es aber, dass diese Kultur so spät entstanden ist, wenn die Menschen schon von Ewigkeit her da waren? Czolbe gibt hier eine Antwort, die sich mit seiner Ethik nicht recht gut verträgt. Die Kultur ist keine notwendige Bedingung des Weltplanes; sie ist vielmehr ganz zufällig, wie z. B. durch die zufällige Geburt genialer Menschen oder durch zufällige Erfindung entstanden. Doch meint Czolbe, dass gewisse Fundamente der heutigen Kultur bei dem Menschengeschlecht immer zu

[1] Neue Darstellung, Seite 160.

[2] Ebenda, Seite 164.

[3] Ebenda.

Digitized by Google

finden waren. «Wenn wir die niedrigsten Stufen der menschlichen Kultur aufsuchen und die Entwickelung der verschiedenen Zustände des Familienlebens, die Anfänge des Staates, der Wissenschaft und Kunst verfolgen, finden wir doch nirgends jenen geträumten Uebergang in die Tierheit, den einige Philosophen des vorigen Jahrhunderts nachzuweisen strebten. Wir finden den Menschen überall im Besitze der Sprache, des Feuers, der Waffen und des Schmuckes. Nie hat ein Orang-Utang sprechen gelernt» usw.[1]

Zu der Widerlegung der gegenteiligen Beweise gesellen sich bei Czolbe noch positive Beweise für die Stabilitätstheorie: Wir wissen aus der Physik, dass die Schwingungsdauer zweier ungleich langer Pendel sich wie die Quadratwurzel ihrer Pendellänge verhält. Wäre unsere Erde, wie die heutige Geologie behauptet, im Laufe der Zeit abgekühlt worden, so müsste ihre Rotationsaxe dementsprechend auch viel kleiner geworden sein, und demzufolge müsste auch die Rotationsgeschwindigkeit allmählich zunehmen und die Tageslänge vermindert werden, was nicht der Fall ist, da die Vergleichung der sekulären Ungleichheiten in den Bewegungen des Mondes mit den in alten Zeiten beobachteten Finsternissen ergibt, dass seit Hyparchs Zeiten, also seit 2000 Jahren die Länge des Tages gewiss nicht um den hundertsten Teil einer Sekunde abgenommen hat[2].

Schliesslich findet noch Czolbe für seine Stabilitätstheorie eine Stütze im menschlichen Bedürfnis nach Abschluss. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung kann nicht in die Unendlichkeit fortgehen. Der Mensch verlangt letzte Ursachen aus denen der mannigfache Wechsel der Erscheinung hervorgehen soll. Solche Grenzen der Kausalität sind: 1. die kristallisierten Atome, die nicht aus etwas anderem entstanden und deshalb von Ewigkeit her sind und 2. die aus ihnen gebildeten organischen Formen. Sowohl die Materie als auch deren verschiedene Formen sind von Ewigkeit her und bilden die Grenzen der Kausalität und mithin auch die Grenzen unserer Erkenntnis[3]. Materie und Formen sind bei Czolbe dasselbe, was bei Spinoza die Substanz, nämlich: Causa sui. In diesen Grenzen der menschlichen Erkenntnis ist die Grundlage zu der zweiten

---

[1] Neue Darstell., S. 178.
[2] Ebenda, S. 149.
[3] Ebenda, S. 183.

Digitized by Google

Phase der Czolbeschen Philosophie gegeben, nur dass in dieser zweiten Phase zu den beiden Grenzen Materie und Formen noch eine dritte, nämlich die Weltseele hinzukommt.

Kapitel V.

Würdigung der ersten Schrift Czolbes.

Die «Neue Darstellung des Sensualismus» hat unmittelbar nach ihrem Erscheinen wegen ihrer Originalität ein gewisses Aufsehen erregt, sie war deshalb auch ein Gegenstand vielfacher Kritik. Namentlich hat sich H. Lotze, der an einigen Stellen dieser Schrift bekämpft wurde, veranlasst gesehen, seine Entgegnung und Kritik in dem Göttinger Gelehrtenanzeiger 1855 Band 3 zu veröffentlichen. Czolbe blieb die Antwort nicht schuldig. Er gab deshalb im darauffolgenden Jahre seine Verteidigungsschrift unter dem Titel: «Entstehung des Selbstbewusstseins» heraus. Es liegt uns fern, alle diese Streitpunkte hier von neuem zu besprechen, zumal Czolbe selbst eingesehen hat, dass er in vielen Punkten entschieden im Unrecht ist, und sich deshalb zehn Jahre später veranlasst sah, seinen Standpunkt bedeutend zu ändern.

Wir wollen daher in dieser Abhandlung nur die nach unserer Meinung schwerwiegenden Irrtümer, die zum Teil von Lotze unerwähnt geblieben sind, hervorheben.

Das oberste Prinzip Czolbes ist: Die Ausschliessung alles Uebersinnlichen. Das ganze Universum ist eine äusserst zweckmässig konstruierte Maschine, die aus kleinen kristallisierten Atomen von ungleicher Grösse besteht. Die Natur dieser Atome und des zwischen ihnen befindlichen leeren Raumes bewirkt von Ewigkeit her die Anziehung, wodurch die Weltmaschine in Bewegung gesetzt wird. Die verschiedenen äusserst kombinierten Bewegungen sind nicht nur Grund aller physikalischen Erscheinungen in der anorganischen Natur, sondern auch aller psychischen Funktionen. Das menschliche Gehirn ist so zweckmässig gebaut, dass die äussern physikalischen Agentien sich hier fortpflanzen können, und hier ganz dieselben Be-

Digitized by Google

wegungen ausführen, wie in der Aussenwelt, wodurch der Mensch imstande ist, die äussern Objekte, ganz wie sie sind, zu erkennen. Diese äussere Bewegung wird nachher auf die motorischen Nerven übertragen und der Mensch ist infolgedessen in der Lage, auch zweckmässig zu handeln.

Die Kritik muss sich also folgende Fragen vorlegen: 1. Ist es Czolbe gelungen, alle Seelenphänomen restlos aus der äussern Empfindung abzuleiten? Und ist die äussere Empfindung selbst nicht eine Bewusstseinsform, die nicht auf der Fortpflanzung der äussern physikalischen Agentien allein beruhen kann? (Psychologische Fragen.) 2. Ist es Czolbe gelungen, nachzuweisen, dass ebenso alle menschlichen Handlungen Resultate seiner innern Körperorganisation, wie der von der Aussenwelt stammenden physikalischen Reize sind? (Ethische Fragen.) 3. Ist ihm endlich der Nachweis geglückt, dass alle physikalischen Bewegungen nur auf Anziehung beruhen? Und ist die Anziehung selbst aus äussern mechanischen Gründen abgeleitet worden? (Naturphilosophische Fragen.)

Beginnen wir nun, wie Czolbe es getan hat, mit der Psychologie, so treten uns sofort Schwierigkeiten entgegen, deren Lösung, nach unserem Dafürhalten, Czolbe nicht gelungen ist. Für ihn gibt es, wie sein hier entwickelter Standpunkt es erheischt, keine verschiedenen Seelenfunktionen. Auch die innern Gefühle sind nichts anderes als Begleiter der Empfindungen. Je nach der Intensität des Reizes entsteht in uns entweder das Gefühl der Lust oder des Schmerzes oder auch des Bedürfnisses. Es scheint, dass Czolbe sich nur um die physiologischen Lüste und Schmerzen gekümmert hat, dagegen lässt er die psychologischen ganz ausser Acht. Czolbe wird doch nicht behaupten wollen, dass beispielsweise der Schmerz um den Verlust eines nächsten Verwandten auf zu starke Intensität irgend eines Reizes zurückzuführen sei! Erfahrungen lehren uns, dass solche Seelenschmerzen auch den Körper gewaltig beeinflussen können, so dass sie sich nicht einfach ignorieren lassen. Für ihn gibt es nur Lust, Schmerz und Bedürfnis. Was bedeuten nun Hoffnung und Furcht, Liebe und Hass und so weiter? Sind auch diese eine Folge zu starker, beziehungsweise zu schwacher Reize? Auf alle diese Fragen ist uns Czolbe die Antwort schuldig geblieben.

Da Czolbe nichts als die Sensibilität kennt, so macht ihm die Tatsache, dass die Menschen von Merkmalen auch abstrahieren

Digitized by Google

können, keine kleine Schwierigkeit. Czolbe will hier konsequent sein, und meint, die Abstraktion sei ebenfalls eine Folge der verschiedenen Deutlichkeit der Bilder. Wir abstrahieren von solchen Bildern, die wegen ihrer Undeutlichkeit unser Interesse weniger in Anspruch nehmen (Seite 34). Es ist aber sehr leicht einzusehen, dass diese Erklärung uns durchaus nicht befriedigen kann. Wir würden sie gelten lassen, wenn jede Abstraktion nichts anderes wäre als ein Abstrahieren von *Gegenständen* oder *Bildern*, allein wir abstrahieren nicht nur in einer Bildergruppe von einzelnen für sich selbst bestehenden Bildern, sondern auch von Merkmalen und Eigenschaften, die für sich selbst niemals bestehen können. Wenn wir beispielsweise von dem *Inhalt* verschiedenartiger Reize vollständig abstrahieren, und nur auf deren *Zahl* achten, worauf beruht diese Abstraktion? Hat vielleicht die leere Zahl für sich unsere Nerven mehr gereizt als der Inhalt? Czolbe gibt sich offenbar einer Selbsttäuschung hin, wenn er meint, dass aus verschiedenen Empfindungen sich die abstrakte Zahl so herausholen lässt, wie ein konkretes einzelnes Bild aus einer ganzen Gruppe von Bildern. Die Unterscheidung zwischen Qualität und Quantität liegt nicht in der Natur der Dinge, sondern sie ist ein Akt unseres reflektierenden Verstandes.

Aus einem ähnlichen Grunde können wir uns mit der Erklärung des Begriffes, die uns Czolbe Seite 52 gibt, nicht einverstanden erklären. Denn man fragt sich mit Recht, wie denn ein schroffer Sensualismus von der Art Condillacs oder Czolbes sich die Tatsache zurechtlegen kann, dass wir nicht nur mit einzelnen Dingen, sondern auch mit allgemeinen Begriffen, die uns niemals in der Sinneswahrnehmung gegeben sind, operieren können. Czolbes Antwort ist hier oberflächlich betrachtet zwar sehr zusagend; sie erweist sich aber bei tieferer Analyse nichts desto weniger als unhaltbar. Jede Empfindung, meint er, drückt sich in unserem Gehirn ab und lässt hier eine bestimmte *räumliche* Figur zurück. Von vielen ähnlichen Empfindungen aber erhalten sich in unserem Gehirn nur diejenigen Merkmale, die allen diesen gemeinsam zukommen, oder, besser gesagt, die sich bei dieser ganzen Gruppe oftmals wiederholen. Die ungleichen Merkmale in den verschiedenen Empfindungen stören sich oder heben sich auf, während die gleichen sich stärken und desto deutlicher zu unserem Bewusstsein gelangen. Es bildet sich in unserem Gehirn aus den gleichen Merkmalen der verschiedenen Empfindungen nach Abtragung der ungleichen eine

Digitized by Google

Begriffsfigur. Hier ist Czolbe ebenfalls in dem Irrtum befangen, dass die Merkmale oder Zustände eines Dinges wie *räumliche Teile* desselben anzusehen seien, und dass man sich daher aus verschiedenen Merkmalen eine allgemeine Begriffsfigur bilden könne. Ein solcher Gedanke ist aber unzulässig, weil ein allgemeiner Begriff nicht aus räumlichen Teilen, sondern aus ganz unräumlichen Merkmalen gebildet ist. Eine Begriffsfigur ist daher ein Widerspruch in sich selbst, weil Begriffe, wie Tier, Liebe, Leben usw. nicht geometrisch oder räumlich dargestellt werden können. Wie sollte, fragen wir, eine solche Figur, ein solcher Abdruck in unserem Gehirn aussehen? Welche Gestalt könnte der Begriff *Viereck* annehmen, da er doch nicht als Trapezoid, nicht als Trapez, nicht als Quadrat und nicht als Rechteck sich darstellen lässt?

Wenn Czolbe trotzdem in seiner zweiten Schrift (Grenze und Ursprung, Seite 230) den Satz aufstellt: «Jeder wirkliche Begriff ist anschaulich, d. h. räumlich begrenzt,» so ist dies eine Behauptung, die wir nicht begreifen können; es sei denn dass Czolbe vielleicht Begriffe wie Tier, Pflanze für keine wahren Begriffe hält. Er müsste uns in diesem Falle sagen, was er unter Begriff versteht.

Wie verhält es sich nun mit der Ethik? Ist es Czolbe gelungen, seine Ethik mit seinen oben erwähnten Grundprinzipien der Ausschliessung alles Uebersinnlichen in Einklang zu bringen? Keineswegs! Und die Bemerkung Lotzes, dass Czolbe von diesen Prinzipien nur durch einen grossen Sprung zu seiner Ethik gelangen konnte, ist nicht unberechtigt, obwohl wir uns in der Darstellung Mühe genug gegeben haben, diese Kluft, wenigstens scheinbar zu verdecken. Czolbe beruft sich auf das Wohlwollen bei den Tieren, «also auch in diesen anerkannten Mechanismen bestehen sittliche Neigungen.» Damit ist aber nichts erklärt, denn durch eine Unklarheit kann die andere nicht gelöst werden. Dadurch kann sich höchstens unsere Frage auch auf das Tier erstrecken. Wie kommt dieses zu sittlichen Begriffen? Czolbe sagt: «Ich finde gar keinen Grund, dass unsere Bedürfnisse sich allein auf Dinge und nicht auch auf Menschen ausser uns beziehen sollen». Hier vergisst er seine eigene Definition des Bedürfnisses, wonach dasselbe nur durch zu schwache Intensität irgend eines Reizes entstehen kann. Wie entstehen nun die sittlichen Bedürfnisse unsern Mitmenschen gegenüber? Sind auch sie die Folgen zu schwacher Reize? Oder gibt es vielleicht in der

Digitized by Google

Aussenwelt einen wohlwollenden Aether, den wir einatmen und der uns zu wohlwollenden Menschen macht?

Der Widerspruch zwischen seiner Ethik und seinem Materialismus wird uns erst recht klar, wenn wir uns folgendes zurecht legen. Wenn Czolbe den Endzweck der Welt in der Beglückung aller fühlenden Wesen sieht, so wollte er damit keineswegs die Ansicht vertreten, dass in der Welt selbst irgendwelche metaphysische *Zielstrebigkeit* vorhanden wäre. Ein solcher Gedanke liegt seiner ganzen Richtung fern. Wissen wir ja, dass Czolbe ein entschiedener Gegner des Vitalismus ist, und er freut sich sehr, dass es Lotze endlich gelungen ist, diesen Mystizismus aus der Wissenschaft zu verbannen.

Die Zweckmässigkeit in der Welt hat für Czolbe einen ganz andern Sinn. Eine Absicht ist hier vollständig ausgeschlossen, ebensowenig wie man von der Absicht einer Uhr oder irgendwelcher Maschine sprechen kann. Die Welt ist von Ewigkeit her so konstruiert, dass daraus das Glück der fühlenden Wesen resultiert. Am deutlichsten spricht sich Czolbe darüber aus in der Zeitschrift für exakte Philosophie (Band 7, Seite 234). Hier heisst es unter anderem: «Offenbar ist die Uhr an sich zweckmässig, ganz abgesehen von dem bewussten Willen ihres Meisters. Existierte die Uhr ohne zeitlichen Anfang oder von Ewigkeit her (wie man sich Gott ohne zeitlichen Anfang oder ewig denkt), so würde man ihre innere Einrichtung trotzdem für objektiv zweckmässig erklären müssen, weil alle in ihr befindlichen Kausalverhältnisse einer letzten Wirkung der Messung der Zeit subordiniert oder als Mittel zu diesem Zweck tätig sind. Es beweist dies aufs evidenteste, dass, wenn man wegen der seit Jahrtausenden bestehenden Unmöglichkeit, eine auch der Erfahrung schroff widerstreitende etwaige ursprüngliche Entstehung der Organismen zu erklären, sich diese selbst, mithin die ganze Weltordnung von Ewigkeit her bestehend, denkt, diese ewige Weltuhr für in gewissem Masse trotzdem objektiv zweckmässig gehalten werden kann . . . . alle Kausalverhältnisse, aus denen die Welt besteht, sind einer letzten Wirkung dem möglichen wahren Glück aller lebenden Wesen subordiniert».

Wir ersehen hieraus, dass eine *Zweckmässigkeit der Welt nur in deren Organisation bestehen kann.* Will man also aus dieser allgemeinen Zweckmässigkeit der Welt die sittlichen Begriffe ableiten, so können diese ebenfalls nur eine Folge unseres Körperbaues und

Digitized by Google

unserer ganzen Organisation sein. Czolbe wäre daher gezwungen, uns die sittlichen Begriffe *physiologisch* erklärlich zu machen. Er hat dies aber unterlassen in der richtigen Einsicht, dass ihm eine solche Erklärung nicht gelingen würde. Lotze ist also nicht im Unrecht, wenn er Czolbe fragt, ob er sich denn auch die sittlichen Begriffe durch Rotationsbewegungen irgend einer Art zu erklären sucht. Es ist dies keine ironische Bemerkung, für die sie Czolbe ausgibt, sondern Lotze hat damit die richtige Konsequenz der Czolbeschen Philosophie gezogen.

Unverständlich ist ferner die sittliche Freiheit bei Czolbe. Eine solche steht mit seinem Sensualismus und schroffem Determinismus im Widerspruch. Warum soll der Mensch, wenn er von sittlichen Gefühlen beherrscht wird, eher frei sein, als wenn umgekehrt die egoistischen Triebe sich seiner bemächtigen? Czolbe ist hier offenbar von der spinozistischen Freiheitslehre beeinflusst worden; aber er übersieht die tiefe Kluft, die ihn von Spinoza trennt. Freilich ist auch Spinoza ein Determinist; allein sein Determinismus besteht nur darin, dass in der menschlichen Seele, die *eine* Seite der Substanz bildet, keine *Willkür* vorhanden ist. Sie muss entweder den Gesetzen ihres *innern* Wesens folgen, die nach Spinoza in der klaren und deutlichen Erkenntnis bestehen, oder sie kann auch von den leiblichen Affekten beeinflusst werden. Im ersten Falle ist sie sittlich frei, weil sie selbst Ursache dessen ist, was in ihr und ausserhalb ihrer geschieht, im letztern Falle aber unfrei, weil sie von den körperlichen Affekten, der andern Seite der Substanz beherrscht worden ist. Demselben Gedanken folgt auch Leibniz. Wohl ist auch er Determinist, eine Willensfreiheit existiert auch für ihn nicht, weil das Weltgeschehen sich in allen Monaden gleichmässig abspiegeln muss. Da aber jede Monade doch nur die Ursache ihrer selbst ist und aus sich heraus, wenn auch gezwungen, die ganze Welt entwickelt und die Beeinflussung einer Monade seitens der Aussenwelt ein Ding der Unmöglickeit ist, so muss in gewissem Sinne doch jede Monade für sich selbst frei sein. Wie kann aber ein Determinismus, wie ihn *Czolbe* vertritt, mit irgend welcher Freiheit sich vertragen? Nach ihm ist bekanntlich der Mensch niemals Ursache seiner selbst; er folgt niemals seinen eigenen Gesetzen, weil er keine hat, weil solche in ihn erst von aussen her hineingetragen werden. Sein ganzer innerer Charakter ist demnach ein Produkt der Aussenwelt. Ein solcher Determinismus sollte man doch meinen, kann

Digitized by Google

den Gedanken irgend welcher moralischen Freiheit gar nicht aufkommen lassen. Wir müssen also auch in der Ethik das Urteil fällen, dass es Czolbe weder gelungen ist, in Uebereinstimmung mit seinem Prinzipe die sittliche Freiheit, noch das sittliche Wohlwollen zu erklären.

Vollends verfehlt ist aber seine Naturphilosophie, denn hier stellt uns Czolbe Theorien auf, die, wie wir sofort sehen werden, durchaus unhaltbar sind. Die gegenseitige Anziehung der Atome soll die Resultante sein von der Teilbarkeit der Materie und Unteilbarkeit des Raumes. Abgesehen von dem Mystizismus, der in diesem Gedanken liegt, der Zustände und Beschaffenheiten wie Teilbarkeit und Unteilbarkeit als Ursachen von Wirkungen ansieht, ist uns auch nicht klar, welche Kräfte hier denn in Kollision geraten. Denn dadurch, dass die Materie geteilt wird, kann doch die Unteilbarkeit des sie durchdringenden Raumes gar nicht berührt werden. Der Raum bleibt ja nach wie vor ungeteilt, was da geteilt worden ist, ist ja nicht der Raum, sondern die ihn ausfüllende Materie. Bei einem Parallelogramm der Kräfte entsteht aber die Resultante nur dadurch, dass die beiden einander entgegengesetzten Kräfte gewissermassen in Streit geraten und einen vermittelnden Ausweg suchen.

Ebenso ist es Czolbe keineswegs geglückt, den Aether zu beseitigen; denn die Theorie, dass der Luftdruck nur vertikal, also von oben nach unten, und nicht nach den Seiten hin wirksam ist, wird von der täglichen Erfahrung tausendfach widerlegt. Es ist bekannt, dass wir in der Luft nur deshalb leben können, weil jeder Zoll unserer Körperoberfläche den gleichen Luftdruck auszuhalten hat, wodurch das Gleichgewicht in unserem ganzen Körper hergestellt wird. Wäre der Luftdruck, wie Czolbe meint, nur ein vertikaler, so hätte nur der obere Teil unseres Kopfes ihn auszuhalten. Dieser würde aber mit solcher Schwere auf ihm lasten, dass er ihn erdrücken müsste. Auch zeigen die Metallbarometer deutlich, dass der Luftdruck ebenso nach den Seiten wie nach unten wirkt. Und die Magdeburger Halbkugeln dürfen nach Czolbe nur dann fest zusammenhaften, wenn sie vertikal übereinanderliegen, kehrt man sie aber um, sodass sie horizontal neben einander zu liegen kommen, so dürfte man sie mit der grössten Leichtigkeit trennen. Dass dies nicht der Fall ist, beweist der erste Versuch, der mit diesen Kugeln in Magdeburg gemacht wurde, denn bekanntlich haben sie dort zu

Digitized by Google

einander eine horizontale Lage gehabt. Schliesslich erweist sich auch der letzte Versuch Czolbes, die verschiedene Affinität auf verschiedene Grössen der Atome zurückzuführen, ganz hinfällig. Es ist erstaunlich, wie Czolbe sich hier über einfache Tatsachen hinwegsetzt. Sowohl das Atomgewicht als auch die chemische Affinität sollen lediglich von der Grösse der Atome abhängen, es kümmert Czolbe aber nicht, das zwischen Atomgewicht und Affinität nicht der mindeste Parallelismus besteht. Wäre es richtig, dass die Stärke der Affinität zu der Grösse des Atoms in geradem Verhältnis steht, so müssten sich diejenigen Atome am stärksten anziehen, deren Atomgewicht am grössten ist, dann müssten, um ein einfaches Beispiel zu erwähnen, Sauerstoff und Gold sich stärker anziehen, als Sauerstoff und Kalium. Nun aber hat Sauerstoff zu Gold gar keine Affinität, zu Kalium hingegen eine ungeheure. Nach Czolbe findet eine chemische Substitution deshalb statt, weil das grössere Atom, das jetzt in die Verbindung tritt, das kleinere verdrängt und sich an dessen Stelle setzt. Wenn z. B. Zink in Schwefelsäure geworfen sich mit SO_4 verbindet, und H_2 verdrängt, so müsste geschlossen werden, dass H_2 kleiner ist als Zink. Warum kann aber nicht Zink auch H_2 in der Verbindung von H_2O also Wasser verdrängen? Oder mit andern Worten: Warum kann nicht Zink auch Wasser zersetzen? Uebrigens ist die ganze Voraussetzung Czolbes eine unrichtige: Dass ein grosses Atom mit einem gleich grossen verbunden, das kleine verdrängen muss, vermögen wir nicht einzusehen. Dies könnte nur dann der Fall sein, wenn es sich um entgegengesetzte Kräfte handeln würde; allein die Anziehung des kleinen bildet ja keinen Gegensatz zu der des Grossen, weil Czolbe solche entgegengesetzte Kräfte nicht kennt. Es ist also gar nicht zu begreifen, warum es denn zu einem Kampf kommen muss, sobald sich doch die beiden Kräfte ganz gut summieren lassen.

«Die neue Darstellung des Sensualismus» leidet, um mit F. A. Lange zu sprechen, an unheilbaren Schwächen. Wir werden indessen sehen, dass Czolbe selbst gegen die Mängel seiner Philosophie nicht blind war. Er war deshalb rastlos an der Verbesserung seiner Werke tätig. In gewissem Masse ist ihm dies auch gelungen. In seinem zweiten Werke, das er zehn Jahre später herausgab, hat er vieles von seiner alten Philosophie, das ihm als unbrauchbar schien, eliminiert und neues an dessen Stelle gesetzt. Czolbe hat sich niemals auf seine Ansichten versteift; wo er die Wahrheit

Digitized by Google

fand, war sie ihm willkommen, selbst wenn sie mit seinen bisherigen Ideen kollidierte. Daher die verschiedenen Phasen seiner Philosophie. Es ist selbstverständlich, dass durch das eifrige Studium philosophischer Werke und durch seinen spätern Umgang mit Ueberweg sich auch sein philosophisches Wissen vertieft hat. Die drei Phasen bedeuten daher einen stetigen Fortschritt in der Philosophie Czolbes.

Kapitel VI.

Die drei fundamentalen Grenzen der menschlichen Erkenntnis in der zweiten Phase.

Der Versuch der «Neuen Darstellung des Sensualismus», alles Sein und Geschehen im Universum aus einem einzigen Prinzip, aus der Materie, erklärlich zu machen, konnte von Czolbe selbst auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden. Lotzes Kritik in den Göttinger Gelehrten Anzeigen hat seine Wirkung nicht verfehlt. Zwar versuchte Czolbe in einer kleinen Schrift, betitelt: «Die Entstehung des Selbstbewusstseins» (Leipzig 1856), seinen Standpunkt einigermassen zu rechtfertigen; allein diese Rechtfertigung enthält schon zugleich bedeutende Konzessionen an die Hylozoisten. Die bewusstlose Materie wird jetzt plötzlich fallen gelassen und an ihre Stelle eine mit Bewusstheit ausgestattete gesetzt. Czolbe neigt jetzt zum Stoizismus.

Ein bedeutender Umschwung in seiner Philosophie vollzog sich aber erst zehn Jahre später hauptsächlich durch den Umgang mit Ueberweg, den er in Königsberg kennen gelernt und an den er sich eng angeschlossen hatte, und durch das eifrige Studium der Kantschen und Hegelschen Werke. Czolbe kommt jetzt zu der Ansicht, dass aus der blossen unorganischen Materie oder den Atomen sich unmöglich unsere Welt konstruieren lässt, weil sich aus ihr weder die zweckmässigen Formen noch Empfindungen, Gefühle und Bewusstsein erklären lassen. Es muss also neben der unorganischen Materie auch ein organisches und endlich ein psychisches Prinzip geben.[1] Damit soll aber der Naturalismus keineswegs preisgegeben werden. Eine Trennung zwischen dem Menschen und der Natur will Czolbe auch

[1] Grenzen und Ursprung, S. VI.

Digitized by Google

jetzt nicht befürworten. Sein psychisches Prinzip oder die Seele soll nicht das alleinige Eigentum des Menschen, sondern der ganzen Natur sein, wodurch letztere gerade deshalb an besonderem Reiz gewinnt. Sie wird nicht allein, wie in der ersten Phase, mit Farben und Tönen, sondern auch mit Gefühlen und Bewusstsein ausgestattet. Ebenso will Czolbe von seiner streng mechanischen Weltanschauung kein Jota aufgeben. Seine Weltseele soll keine dunkle und mystische Kraft sein, sondern sie muss wie die Materie aus Elementen der Sinneswahrnehmung hervorgehen.

Die Schrift, in der dieser Gedanke zur Ausführung kommt, trägt den Titel: «Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatz zu Kant und Hegel». Es soll nachgewiesen werden, dass wir imstande sind, die Welt in ihre letzten Elemente oder Bestandteile philosophisch zu zerlegen und sie aus denselben wieder zusammenzusetzen. Solche Elemente oder Bestandteile sind die drei erwähnten Prinzipien: Materie, zweckmässige Formen und Weltseele, oder was dasselbe ist: das Anorganische, Organische und Psychische. Diese bilden die Grenzen der menschlichen Erkenntnis, weil unser Verstand sie auf keine weitere Ursachen zurückzuführen vermag und sie deshalb als die letzten Gründe oder Elemente erklären muss. *Die Grenzen unserer Erkenntnis sind aber auch zugleich die Grenzen der Welt, weil ihre Kausalität auch objektiv hier eine Grenze hat.* Unsere Erkenntnis ist nicht, wie Kant meint, an eine subjektive Schranke gebunden, die sie die wahren Ursachen der Dinge nicht erkennen lässt. Eine solche Schranke gibt es nicht; denn die wahren Ursachen der Welt müssen mit unseren fünf Sinnen aufgefasst werden, wo sie aber keine Ursache erkennen, dort gibt es auch eine solche nicht. *Es besteht eine Identität des Subjektiven und Objektiven.* Aber nicht ganz im Sinne Hegels, dass alles Sein sich etwa in reinem Geist auflösen muss, sondern nur darin, dass die objektive Welt aus Bestandteilen zusammengesetzt ist, die mit unserer sinnlichen Wahrnehmung identisch sind. Eine übersinnliche Wurzel für die sinnliche Welt existiert nicht.[1])

Freilich sind die Objekte der Welt, nicht wie die vulgären Materialisten behaupten, uns unmittelbar bewusst; unser Bewusstsein bewegt sich natürlich im Psychischen, «in der Weltseele». Aber dieses Psychische gibt uns ein treues Abbild von den wirklichen

[1] Grenzen und Ursprung, S. III.

Digitized by Google

Dingen. Hier liegt die *Identität vom Denken und Sein.* Nimmt also Czolbe in Betreff der Erkennbarkeit der Dinge den ganz entgegengesetzten Standpunkt von Kant ein, so stimmt er anderseits mit ihm in einem sehr wichtigen Punkt überein, der nicht genug betont werden kann. Er wird nämlich ein Gefühlsphilosoph! Er erklärt offen, dass nicht ein logischer Grund, sondern einzig und allein das *Gefühl* für seinen Naturalismus ausschlaggebend war. Psychologisch ist dieser Umschwung sehr leicht zu erklären: Nachdem die philosophische Weltanschauung seiner ersten Periode in Brüche ging, fing er an, an der Macht der Logik vollständig zu zweifeln, und nur noch das Gefühl blieb ihm, das ihn vor einem gänzlichen Skeptizismus bewahrte.

Charakteristisch für seinen gegenwärtigen Standpunkt sind folgende Stellen: «Zur Ausschliessung des Uebersinnlichen oder alles Unbegreiflichen, was zur Annahme einer zweiten Welt führt, mit andern Worten: zum Naturalismus, nötigt uns keineswegs die Macht naturwissenschaftlicher Tatsachen, zunächst auch nicht die alles begreifen wollende Philosophie, sondern in tiefstem Grunde die Moral, nämlich jenes sittliche Verhältnis des Menschen zur Weltordnung, welches ich die Zufriedenheit mit der natürlichen Welt genannt habe.»[1] Seite 53 heisst es ferner: «Da es z. B. ebenso wenig Beweise *für* das Dasein Gottes gibt, wie *dagegen*, so ist die Theologie ebenso logisch möglich wie der Naturalismus. Daraus folgt mit absoluter Notwendigkeit, dass derjenige, der das philosophische Bedürfnis hat, für eine bestimmte Welterklärung sich zu entscheiden, das Motiv der Entscheidung anderswoher als aus der unmittelbaren Wahrnehmung und dem blossen Verstande nehmen muss. Es bleibt dann offenbar nichts anderes übrig als das *Gefühl.*» Es gibt also ganz wie bei Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft über der Vernunft noch eine höhere Instanz, nämlich das *Gefühl.* Während aber Kant durch das Gefühl zur Ueberzeugung von der Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit gelangt ist, so scheint das Czolbesche «Gefühl» eine ganz entgegengesetzte Meinung zu vertreten Gerade diese drei Mysterien sind es, vor denen uns sein «Gefühl» warnt. «Begnüge dich mit der gegebenen Welt,» ruft es uns zu, «und suche nicht durch Unbescheidenheit und durch das Verlangen nach einer transzendentalen Welt dich deiner Pflichten auf dieser Welt zu entziehen.»

[1] Grenzen und Ursprung, S. 50.

Digitized by Google

Aus diesem Grunde macht Czolbe in dieser Phase gerade die Ethik zum Ausgangspunkt seines Naturalismus; sie soll die Stütze der Vernunft bilden und nicht wie bei Kant ihren entgegengesetzten Pol.

Da indessen diese Ethik in der zweiten Phase nicht viel Neues bietet und wir sie zum Teil schon im dritten Kapitel behandelt haben, so glauben wir sie hier übergehen zu dürfen. Wir kommen aber später noch auf einen Punkt derselben zurück. Hier sollen uns lediglich die drei Grenzen der menschlichen Erkenntnis beschäftigen.

Als erste Grenze bezeichnet Czolbe die Materie und den Raum. Das zweite Kapitel obgenannter Schrift, das diese Grenze behandelt, trägt die Ueberschrift: «Materie und Raum als erste fundamentale Grenze der Erkenntnis».[1]

Wie kommen wir aber zu der Materie und der Aussenwelt? Sind wir uns ihrer unmittelbar bewusst? Allerdings nicht; aber es gibt eine Brücke, die uns von unserer phänomenalen Welt zu der Welt der Objekte führt. Czolbe sieht sich veranlasst, seiner Physik eine Erkenntnistheorie vorauszuschicken.

In unserem Bewusstsein treten Erscheinungen auf, die uns nicht nur von ihrer *eigenen* Beschaffenheit, sondern auch von den Beziehungen, die sie zu unmittelbar vorangegangenen Erscheinungen haben, ein sehr klares Bild geben. Eine solche Erscheinung, in der auch die Beziehung enthalten ist, ist nach Czolbe *das Parallelogramm der Kräfte. Hier wird uns in der Wahrnehmung auch deren Ursache angegeben.* Die Resultante entsteht aus den Seitenkräften vor unseren Augen, nichts bleibt uns hier unklar.[2] Es ist nicht wahr, dass wir bei allen Erscheinungen nur das Nacheinander und nicht das Durcheinander sehen. Diese Humesche Behauptung glaubt Czolbe durch das Parallelogramm der Kräfte am treffendsten zu widerlegen. — Durch derartige unzählige Wirkungen, deren Ursachen uns schon in der unmittelbaren Sinneswahrnehmung gegeben sind, bilden wir uns durch Induktion folgende Schlüsse: *a)* dass auch solche Erscheinungen, deren Ursachen uns nicht unmittelbar vor die Augen treten, trotzdem nicht ursachelos sein können. *b)* Wie die Resultante aus zwei Seitenkräften gebildet ist, so müssen auch alle anderen Wirkungen zwei Ursachen voraussetzen. Eine Wirkung aus einer einzigen Ursache ist daher undenkbar. Daraus erhellt aber unmittelbar,

[1] Grenzen und Ursprung, S. 59.
[2] Ebenda, S. 65.

Digitized by Google

dass eine Wirkung nur eine Kombination oder die *Summe* der vorangegangenen Ursachen ist. Die Wirkung enthält also nicht wesentlich Verschiedenes von den Ursachen, ebenso wie die Resultante nicht wesentlich verschieden ist von ihren Seitenkräften. *c)* Wir erkennen endlich im Parallelogramm der Kräfte die *Notwendigkeit* des Zusammenhanges. Daraus folgt, dass die Notwendigkeit uns manchmal *in der Erfahrung* gegeben und nicht, wie Kant meint, eine lediglich subjektive Betrachtungsweise ist. [1]

So sind nach Czolbe alle mathematischen Sätze, wie auch der Satz der Identität und der des Widerspruches lediglich Erfahrungssätze. Wir haben sie aus der Erfahrung abstrahiert und daraus allgemeine Sätze gebildet, und trotzdem sind sie notwendig und allgemein giltig. Die Notwendigkeit der mathematischen Axiome besteht eben darin, dass sie ganz nach der Analogie des Parallelogramms der Kräfte die allein möglichen Resultanten von mindestens zwei Ursachen sind. So ist z. B. der Satz: Jedes Dreieck hat 180°, die allein notwendige Wirkung seiner drei Seiten. «Das Axiom: Gleiches zu Gleichem addiert, gibt Gleiches, ist identisch mit dem Kausalverhältnis, dass, wenn gleiche Dinge mit gleichen zusammenkommen, die allein wahrnehmbare oder notwendige Wirkung dieser Ursachen zwei gleiche Summen sind.» [2] Wir ersehen, wie Czolbe hier ganz mit Spinoza übereinstimmt. *Zwischen „Ursache und Wirkung" und dem mathematischen „Grund und Folge" darf gar kein prinzipieller Unterschied bestehen.* Während aber Spinoza, ganz im Widerspruch mit seiner mathematischen Methode, alle Wirkungen in der Welt aus einer einzigen Ursache der Substanz ableiten will, so ist Czolbe hier viel konsequenter. Für ihn lässt sich eine Wirkung aus einer einzigen Ursache nicht erklären, denn da die Ursache die Wirkung in sich schliesst und von ihr, wie es bei der Mathematik der Fall ist, nicht *qualitativ* verschieden ist, so wäre es ganz einfach unbegreiflich, *warum die Wirkung mit der Ursache nicht identisch sei*, gäbe es nur, wie Spinoza meint, eine einzige letzte Ursache. «Die Ableitung einer Wirkung aus einer einzigen Ursache entspricht einem Schluss aus einer einzigen Prämisse.» [3] Ist also auf diese hier besprochene Weise das allgemeine Urteil: Keine Wirkung ohne Ursache, gebildet worden, so nötigt uns dieses Urteil, von der Ver-

[1] Zeitschr. für exakte Philosophie, Bd. 7, S. 227—228.
[2] Ebenda, S. 221.
[3] Ebenda, S. 244.

Digitized by Google

änderung in uns auf die Veränderung ausserhalb unser zu schliessen. Wenn sich daher die zwei Seitenkräfte als die alleinigen Ursachen der Resultante zunächst nur in unserem Bewusstsein manifestieren, so schliessen wir doch, dass ein solches Verhältnis auch in der Aussenwelt stattfinden muss, mit einem Worte: wir gelangen zur Erkenntnis einer von uns unabhängigen realen Welt. Aus dem Vergleiche mit den Veränderungen in der Mechanik folgt aber ferner, dass ebenso wie eine Maschine nur deshalb *konstante* Wirkungen hervorrufen kann, weil sie aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, die aufeinander wirken, so muss es auch in der Aussenwelt eine Materie aus Teilen geben, deren verschiedenartige Bewegungen die Ursachen der verschiedenen Veränderungen in uns sind. Die Teile der Materie nennen wir Atome. Es folgt hieraus unmittelbar, dass die Atome sich nicht durchdringen können, denn wäre dies der Fall, so würde die *Konstanz* ihrer Wirkungen unerklärlich sein. Die ganze Welt müsste demnach ein *regelloses Chaos* sein. Aus der Regelmässigkeit der Veränderungen in uns folgern wir, dass es in den Ursachen, wodurch sie hervorgerufen werden, auch etwas *Konstantes* geben muss. Die Unveränderlichkeit der Atome ist der Grund für die Unveränderlichkeit unserer Naturgesetze.[1] Was ist das Wesen dieser Atome? Die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Geruch und Geschmack, gehören sicherlich nicht zum Wesen der Atome, weil, wie wir später hören werden, sie die Substanz der Weltseele bilden. Wenn wir also von den Aussendingen die Sinnesqualitäten abstrahieren, so bleibt wirklich nichts anderes übrig als *Ausdehnung und Undurchdringlichkeit*. Nun kann man sich aber Undurchdringlichkeit ohne Ausdehnung nicht denken, während aber umgekehrt die Ausdehnung ohne Undurchdringlichkeit tatsächlich in einem leeren Raum besteht. Es folgt daraus, dass die Ausdehnung die *Substanz* ist, während Undurchdringlichkeit und Begrenztheit die Eigenschaften oder Attribute der Atome sind. Trotz der Kritik Lotzes in den Göttinger Anzeigen hat Czolbe seinen Standpunkt nicht geändert, dass einzig und allein die Ausdehnung die Substanz der Atome ist. Er bleibt also nach wie vor diesbezüglich Kartesianer. Wie kommt es aber, dass die Ausdehnung der Atome die Undurchdringlichkeit von dem leeren Raum voraus hat? Die Antwort ist ganz einfach die, «weil die zwei Arten der Ausdehnung ursprünglich sind». Während der leere Raum eine

[1] Grenzen und Ursprung, S. 77.

Digitized by Google

Ausdehnung ist, der die Attribute der Unendlichkeit, Durchdringlichkeit und Teilbarkeit zukommen, bilden die Atome eine zweite Art Ausdehnung, indem sie begrenzt, unteilbar und gegenseitig undurchdringlich sind. Wir sagen *gegenseitig* undurchdringlich, denn *absolut* undurchdringlich sind sie nach Czolbe nicht, *da sie vom leeren Raum durchdrungen werden. Die Atome haben also nebst ihrer eigenen begrenzten Ausdehnung noch die Ausdehnung des leeren Raumes. In jedem Atom ist eine begrenzte und unbegrenzte Ausdehnung enthalten.*[1]

Bemerkenswert ist hier noch, dass Czolbe in seiner jetzigen Physik von vielen alten Irrtümern geheilt ist. Den abenteuerlichen Versuch, die Anziehung aus den Attributen des Raumes und der Materie abzuleiten, hat er hier gänzlich fallen gelassen. Ebenso gibt es jetzt schon nebst der Anziehung auch eine Abstossung. All dies scheint aber Czolbe jetzt ganz natürlich zu sein, weil Anziehung und Abstossung ebenso Attribute der Materie sind wie Undurchdringlichkeit. «Ebenso, wie man fragt, wie die Atome es machen, sich gegenseitig anzuziehen und abzustossen, könnte man fragen, wie sie es machen, sich gegenseitig nicht zu teilen und nicht zu durchdringen oder könnte nach den Ursachen dieser beiden Umstände forschen.»[2] Ebenso wird uns auch der Aether zurückgegeben. Dieses soll aber nur die Abstossung bewirken, während die Materie allein die Anziehung bewirkt. Die verschiedene chemische Affinität soll schliesslich durch die verschiedene Kristallisation und nicht wie in der ersten Periode durch verschiedene Grössen der Atome bewirkt werden.

Da diese Atome sich unmöglich als eine Wirkung anderer Ursachen erklären lassen, so muss man sie für die *Grenzen* der menschlichen Erkenntnis halten. Aber nicht im Sinne Kants, dass es etwa eine subjektive Schranke gebe, die uns hindere, ihre wahren Ursachen zu erkennen, sondern weil die Atome *überhaupt keine Ursache ausserhalb ihrer selbst haben*, weil sie *causa sui* sind. Die Schranken unserer Erkenntnis sind durch die Schranken der Aussendinge selbst bedingt. Wo wir keine Ursache mehr finden können, da gibt es überhaupt keine solche. Die Atome sind also wie in der Zahl so auch in der Zeit unendlich und unbegrenzt.[3]

---

[1] Grenzen und Ursprung, S. 83.
[2] Ebenda, S. 81.
[3] Ebenda, S. 92.

Digitized by Google

Als zweite fundamentale Grenze der Erkenntnis und der Kausalität hält Czolbe, wie schon erwähnt, die organischen Formen. Sie müssen ebenso wie die Materie als ursprüngliche Elemente der Welt erklärt werden, weil die Entstehung derselben aus dem Unorganischen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Auch das Darwinsche epochemachende Werk «Entstehung der Arten», das 1858 erschienen war, vermochte also nicht Czolbe von seiner bisherigen Ansicht abzubringen. Er will jetzt wohl zugeben, dass innerhalb der Arten durch die Faktoren, wie Kampf ums Dasein, Anpassung u. s. w., ein bedeutender Fortschritt der Entwicklung stattfindet. Eine solche Entwicklung hält er sogar für die Grundbedingung einer optimistischen und teleologischen Weltanschauung; nur soll man sie nicht, wie es Darwin getan hat, zu sehr auf die Spitze treiben. Aus absolut Unzweckmässigem kann nichts Zweckmässiges entstehen, und ebenso kann nicht eine Art in die andere übergehen. Czolbe vergleicht die Arten mit den idealen Bewegungen der Sterne, die Spielarten und Rassen hingegen mit den Störungen jener Bewegungen. Wie es also unberechtigt wäre, wegen der Störungen der Kepplerschen Gesetze dieselben überhaupt zu leugnen, so ist unberechtigt, aus dem Schwanken in Spielarten und Rassen auf den gänzlichen Mangel ursprünglicher bestimmter Arten zu schliessen.[1] Czolbe polemisiert scharf gegen Häckel, der der Meinung sei, dass eine Anfangslosigkeit der Welt mit der tatsächlichen Entwicklung der Organismen und dem Fortschritt der Kultur im Widerspruch steht. Eine solche Ansicht hält Czolbe für ein altes Vorurteil. Sein Grundgedanke ist hier wie in der ersten Periode, dass in der ewigen Welt fortdauernd verschiedene Veränderungen stattfinden, unter denen eine solche *zufällig* entstanden ist, die den Grund zu einer Entwicklung gegeben hat. Die anfangslose Urwelt war also nur *entwicklungsfähig*. «Erst gewisse nicht nach einem Schöpfungsplan unbedingt oder notwendig, sondern gewisse *zufällig* (wenn selbstverständlich dem Kausalverhältnis nach) eingetretene besondere Veränderungen oder Ausgangspunkte gaben die Prämisse zur Entwicklung, deren Dauer auch nur höchst wahrscheinlich keineswegs notwendig ist.» Eine solche *zufällige*, nicht unbedingt notwendige Entwicklung hat nach Czolbe überdies noch den Vorteil, dass sie dem Menschen einen Sporn zur Tätigkeit gibt, weil diese Entwicklung von seinem Willen und von seinen Taten abhängig gemacht wird. Eine durch den Schöpfungs-

[1] Grenzen und Ursprung, S. 143.

Digitized by Google

plan bedingte Kultur wäre hingegen, wie sich Czolbe ausdrückt, nichts anderes als ein zur Untätigkeit des Menschen führender Fatalismus.[1]

Neben den beiden Grenzen: Materie und Form gibt es endlich eine dritte fundamentale Grenze, und diese besteht in der Weltseele. Czolbe versteht natürlich unter Weltseele nicht dasselbe, was die Metaphysiker unter Seele verstehen. Ebenso wie die Substanz der Atome nach Czolbe nur die Ausdehnung ist, weil nur diese in unserer *sinnlichen Anschauung* enthalten ist, so darf auch für die Substanz der Weltseele kein übersinnliches Agens angenommen werden. So etwas würde dem ganzen Naturalismus Czolbes entschieden widersprechen. Die Substanz der Weltseele muss also mit unseren fünf Sinnen wahrgenommen und aufgefasst werden. *Sie kann demnach nur in Empfindungen und Gefühlen bestehen.* Czolbe ist auch in dieser Phase der Ansicht, dass sich aus Empfindungen und Gefühlen alle andern psychischen Phänomene ableiten lassen. Diese Empfindungs- und Gefühlssubstanzen, die man sich etwa wie materielle Atome vorstellen muss, sind aber nicht nur in uns vorhanden, sondern auch im äussern Raum. Wie kommt es aber, dass wir gar keine Aeusserung des Empfindens und des Fühlens in der leblosen Materie konstatieren können? Czolbe sucht die Weltseele auf folgende Weise begreiflich zu machen: Es ist uns aus der Physik bekannt, dass es nebst den aktuellen auch innere oder potentielle Kräfte gibt. Die letzteren sind in ihrer Betätigung gehindert; sie haben nur das innere Bestreben, Arbeit zu leisten, sie können sie jedoch nicht zur Ausführung bringen, solange nicht eine äussere Kraft hinzutritt, die sie frei oder lebendig macht. Dieses Verhältnis lässt sich auch auf die Weltseele anwenden. In jedem Punkte, sowohl der Materie als auch des leeren Raumes, sind alle möglichen Empfindungs- und Gefühlssubstanzen verbreitet, welche ausserdem auch mit Bewusstsein ausgestattet sind, denn in der Empfindung selbst liegt schon das Bewusstsein. Es gibt nicht ein über die Empfindung reflektierendes Bewusstsein. Da diese Empfindung und Gefühlsatome im Gegensatz zu den körperlichen Atomen durchdringlich sind, so mischen sie sich und binden sich gegenseitig, so dass sie in der Aussenwelt nur als tote oder potentielle Kräfte vorhanden sind. Wirksam oder lebendig können diese erst im menschlichen und tierischen Gehirn werden, weil nur die Nerven imstande sind, sie aus ihrem Schlummer zu erwecken oder ihre Potentialität in Aktualität zu verwandeln. Wir

[1] Grenzen und Ursprung, S. 150.

Digitized by Google

begreifen daher, dass ihre Existenz uns ausserhalb der Menschen und Tiere niemals zum Vorschein kommt, weil sie sich da gegenseitig durchdringen und vollständig aufheben. Nur das Nervensystem allein ist imstande, sie voneinander zu isolieren und ihre spezifische Qualität zum Bewusstsein zu bringen. Eine ähnliche Verwandlung von potentieller Energie in aktuelle geht ja auch in den tierischen Nerven vor sich. Denn eine Muskelbewegung kommt bekanntlich nur dadurch zu stande, indem die in den Muskeln aufgespeicherte potentielle Energie durch den äussern Reiz und die Vermittlung der motorischen Nerven in aktuelle umgesetzt wird. Czolbe vergleicht die äussern Reize mit einem Telegraphisten, das gesamte Nervensystem hingegen mit den Telegraphendrähten. «Die sichtbare Verbindung des Nervensystems mit den Muskeln bedingt die Bewegung der letztern, seine unsichtbare Verbindung mit der es durchdringenden Weltseele bedingt die Empfindung und Gefühle.»[1] Die äussern Reize, die im Grunde nichts anderes sind als Bewegungen, sind keineswegs imstande, wie die Physiologen gewöhnlich annehmen, Farben, Töne, Gerüche und Geschmäcke in unserem Bewusstsein neu zu produzieren. Eine solche Entstehung von Qualitäten würde dem Gesetze der Erhaltung der Kraft widersprechen. Ueberdies wäre es absolut unbegreiflich, wie eine *Bewegung* in unserem Bewusstsein *Farben* oder *Töne* erzeugen könnte. Wären alle Arten von Empfindungen und Gefühlen (Farben, Töne u. s. w.) nicht schon von Urbeginn an wenigstens in potentiellem Zustande in der Seele enthalten, so würden sie auch durch die äussern Reize nicht entstehen können. *Die Reize können nur schon vorhandene Empfindungen von der Potentialität in Aktualität setzen, aber keineswegs dieselben neu schaffen.*

Vergleichen wir Czolbes gegenwärtigen Standpunkt mit dem der ersten Periode, so macht sich uns der Unterschied nicht nur darin bemerkbar, dass er jetzt die Empfindungen und Gefühle für absolut selbständige Substanzen erklärt, sondern auch darin, dass im Gegensatz zu seiner bisherigen Ansicht, wonach Farben und Töne einfach in der Aussenwelt entstehen, er jetzt schon anerkennen will, dass sie als lebendige Kräfte erst in unserem Gehirn entstehen, als tote hingegen schon in der Aussenwelt vorhanden sind.

Man kann dies als ein Kompromiss mit der physiologischen Optik ansehen.

[1] Grenzen und Ursprung, S. 212.

Digitized by Google

Da nun die Empfindungen und Gefühle überall kontinuierlich sind, so kann die Nerventätigkeit sie nicht nur innerhalb des menschlichen Gehirns, sondern auch weit ausserhalb desselben frei machen. Ebenso, wie ein Stein, ins Wasser geworfen, dasselbe nicht bloss an der Berührungsstelle, sondern in weiten immer grösser werdenden konzentrischen Kreisen erschüttert, so kann sich auch die an einem Punkte des Gehirns verursachte Bewegung der Weltseele weit nach aussen ausdehnen und einen ungeheuren Bewusstseinsraum umfassen. So erklärt es sich, dass wir die Aussendinge nicht in uns, sondern ausserhalb unser wahrnehmen, und dass wir einen bei weitem grösseren Gesichtsraum haben, als unser Netzhautbild. Diese Projektion nach aussen wird nämlich ganz analog den Wasserwellen durch ebensolche Wellenbewegungen bewirkt.[1]

Es ist eigentümlich, dass Czolbe dieses Projektionsproblem in jeder Phase verschieden zu lösen versucht. Wir kommen noch im nächsten Kapitel darauf zurück.

Zum Schlusse wollen wir noch erwähnen, dass Czolbe in seiner Weltseele keineswegs, wie Vaihinger meint, von Johannes Müller beeinflusst worden ist. Denn die Räumlichkeit der Empfindungen, die der letztere lehrt, hat mit der Czolbeschen Weltseele gar keine Verwandtschaft. Johannes Müller hat lediglich die Behauptung aufgestellt, dass die Raumvorstellung in uns nicht, wie die empirische Theorie behauptet, erst später entsteht, sondern sie ist uns unmittelbar in der Empfindung gegeben. Damit ist natürlich keineswegs gesagt, dass die Empfindungen etwa als räumliche Substanzen anzusehen seien, und dass sie ausserhalb unser existieren. Czolbe fiel es gar nicht ein, seine Weltseele Johannes Müller zu supponieren. Er beruft sich nur auf die Autorität des letztern insofern, weil auch dieser das Ausgedehnte für ursprünglich hält, und nicht wie die Herbarteaner es aus mathematischen Punkten konstruieren will, denn nur auf der nativistischen Theorie lässt sich seine Weltseele aufbauen, keineswegs aber auf der empirischen. Czolbe hat also Johannes Müller nicht missverstanden. Die Polemik Vaihingers ist absolut unbegründet.

Indem die Empfindungen und Gefühle eine gesonderte Existenz neben der Materie führen, so bilden sie wie die letztere eine Grenze der Kausalität. Hiermit ist also die Zahl der fundamentalen Grenzen

[1] Grenzen und Ursprung, S. 205.

Digitized by Google

vollendet. Czolbes ästhetischer Sinn litt es aber nicht, die Philosophie hier abzuschliessen. Sollte die Welt das Prädikat *schön* verdienen, so muss sie sich als eine *harmonische Einheit* konstruieren lassen. Czolbe sucht daher nachzuweisen, dass diese drei Elemente in letzter Instanz doch eine Einheit repräsentieren, weil sie in eine letzte Wirkung auslaufen, nämlich in die Beglückung aller fühlenden Wesen, die Czolbe die Spitze der Pyramide nennt. Die Beglückung ist freilich nicht als *Idee* in den Elementen enthalten; sie ist nicht ihr ursprüngliches Ziel, aber ihr *Resultat*. Eine solche Beglückung ohne Absicht wäre freilich unmöglich, wenn die Welt einen Anfang hätte; sie ist aber von Ewigkeit her und wirkt daher durch ihre ewige zweckmässige Einrichtung zum Glücke und Heile aller fühlenden Wesen. Die Zweckmässigkeit hat also auch keine Ursache, sie ist mithin auch eine Grenze, aber keine *fundamentale*, sondern eine *ideale*. [1] Czolbe stellt indessen nicht in Abrede, dass sich in der Welt auch viele Unzweckmässigkeiten befinden; er meint aber, dass auch sie zum Heile der Menschheit gereichen, weil sie sie veranlassen, ihre Kräfte zu entfalten, um die Unebenheiten in der Natur auszugleichen. Gerade der ewige Kampf ums Dasein ist es, der eine Entwickelung von Schwächern zum Stärkern bedingt. «Die definitive Vollkommenheit», sagt Czolbe, «wäre derjenige Grad des Nützlichen und Schönen, der einen Fortschritt unmöglich macht. Mit solcher Vollkommenheit müsste ein Stillstand eintreten oder ein Rückschritt zur Unvollkommenheit; Stillstand wäre Tod und Rückschritt unwürdig. Die Welt musste deshalb unvollkommen aber der Vervollkommnung fähig und bedürftig sein, um würdig das zu sein, was sie ist. Das unvollkommene Schlechte der Welt bildet im allgemeinen die Folie des Glückes, das Läuterungsmittel für den Charakter so, dass das Unvollkommene in der Welt gerade als Schlussstein ihrer Vollkommenheit oder Zweckmässigkeit erscheint». [2]

Dieses erinnert sehr an die Fichtesche Lehre, wonach das «Ich» sich deshalb eine Schranke setzt, um überwunden zu werden. Denselben Gedanken finden wir aber auch in Hölderlins Hyperion und es ist mehr als wahrscheinlich, dass ihn Czolbe von dort entnommen hat, weil sein ganzer Naturalismus, wie er selbst zugibt, in dieser Dichtung seinen Ursprung hat. Dort findet sich eine Stelle, die folgendermassen lautet: «Denke, wenn es möglich ist, den

[1] Grenze und Ursprung, S. 1, 3 und 4.

[2] Ebenda, S. 44.

Digitized by Google

reinen Geist! Er befasst sich mit dem Stoffe nicht, darum lebt auch keine Welt für ihn. Für ihn geht keine Sonne auf und unter. Er ist alles und darum ist er nichts für sich. Er entbehrt nicht, weil er nicht wünschen kann; er leidet nicht, denn er lebt nicht..... Doch ist in uns etwas, das die Fesseln gerne trägt, denn würde der Geist von keinem *Widerstand* beschränkt, wir fühlten uns und andere nicht, sich aber nicht fühlen, ist der Tod».

Wir haben hier in kurzen Umrissen die Philosophie Czolbes in der zweiten Phase entwickelt. Da dieselbe mit seiner extensionalen Erkenntnistheorie, die sein Freund Johnson 10 Jahre später herausgegeben, viele Aehnlichkeiten hat, so wollen wir erst zur Besprechung derselben übergehen und nachher beide Systeme zusammen in der Kritik behandeln.

Kapitel VII.

Die extensionale Erkenntnistheorie der dritten Phase.

Das dritte Hauptwerk Czolbes sollte den Titel führen: «*Raum und Zeit als die einzige Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räumliches Abbild von den Prinzipien der Dinge im Gegensatz zu Herbarts Philosophie des Unräumlichen. Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philosophie der Griechen. Gleichzeitig Darstellung der naturalistischen Weltanschauung Friedr. Ueberwegs*».

Leider war es Czolbe nicht vergönnt, zur Herausgabe dieser umfangreichen Schrift zu schreiten, ein frühzeitiger Tod machte seinem Wirken ein Ende; seinem Freunde Johnson haben wir es zu verdanken, dass wenigstens der kleinere Teil derselben unter dem Titel: *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie* seit 1875 veröffentlicht ist. Aus dem obigen Titel ersehen wir sofort den Zweck des ganzen Werkes: Es soll den spinozistischen Gedanken zur Durchführung bringen, *dass das ganze Universum nur eine einzige Substanz zur Grundlage hat.* Während aber Spinoza diese Substanz nicht näher bestimmt hat, soll auf empirischem

Digitized by Google

Wege nachgewiesen werden, dass dieselbe nur in dem *leeren Raum* bestehen kann.

Dass die Ausdehnung für sich als etwas Positives und daher als Objekt der Erkenntnis angesehen werden muss, ist eigentlich kein neuer Gedanke in dieser Phase. Haben wir ja gehört, dass Czolbe schon in seinem ersten Werk, *das Wesen der Atome nur in der reinen Ausdehnung erblickt.* Und da nun auch seine in der zweiten Phase angenommene Weltseele *ausgedehnt* ist, so war es nur eine Inkonsequenz, dass er für sie bisher ein besonderes Prinzip annahm. Die dritte Phase soll daher eigentlich nur die richtige logische Folge der zweiten bilden. Ausserdem scheint es, dass in der zweiten Phase auch seinem ästhetischen Bedürfnis nach Einheit nicht Genüge geleistet war. Die Welt wurde in drei Teile geteilt, das Band aber, das sie alle umschlingen sollte, war ein sehr lockeres. Denn wenn auch alle Teile eine ähnliche Wirkung aufzeigen mögen, so kann darin ein innerer Zusammenhang noch nicht erblickt werden. Zwar werden auch in dieser letzten Phase die drei Teile beibehalten, aber diese bilden nur die Stämme der gemeinsamen Wurzel. Auch noch sonstige Verbesserungen seines alten Systems werden in diesem Werke vorgenommen, auf die wir aber erst später zu sprechen kommen. Vor allem wollen wir die Czolbesche Substanz etwas näher kennen lernen.

Es ist Tatsache, beginnt Czolbe seine Betrachtung über den leeren Raum, dass, wenn wir von allen möglichen sinnlichen Wahrnehmungen oder Vorstellungen abstrahieren, in unserem Bewusstsein doch noch etwas zurückbleiben muss, das nicht mehr abstraktionsfähig ist, und dies *ist der leere Raum nach drei Dimensionen.* Gründlich lässt sich dieses nur dadurch erklären, indem wir annehmen, dass jede Abstraktion nur die *passive* Folge einer *aktiven* Aufmerksamkeit ist. Dadurch nämlich, dass sich unsere Aufmerksamkeit auf *einen Teil* unserer psychischen Gebilde konzentriert, tritt der andere Teil in den Hintergrund; er wird abstrahiert. Jede Abstraktion von einer Wahrnehmung oder Vorstellung setzt also eine intensivere Aufmerksamkeit auf eine andere Wahrnehmung bezw. Vorstellung voraus. Die Abstraktion von *sämtlichen* Sinneswahrnehmungen oder Vorstellungen setzt also notwendig die *positive* Vorstellung des leeren Raumes voraus. Es ist also leicht begreiflich, dass wir von dem leeren Raum nicht mehr abstrahieren können, weil doch jede Abstraktion eine positive Vorstellung voraussetzen

Digitized by Google

muss. Der leere Raum ist demnach nicht die *Folge*, sondern die *Ursache* der Abstraktion. Dadurch nämlich, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf den leeren Raum gerichtet haben, sahen wir von allen andern Vorstellungen ab.

Die Entstehung dieser Raumvorstellung in unserem Bewusstsein ist aber nur begreiflich als ein treues Abbild eines ausserhalb unser existierenden realen Raumes. Wir schliessen demnach, «*dass die wirkliche Welt von einem wirklichen, unendlichen, leeren Raum als ihrem Receptaculum oder ihrer Grundlage kontinuierlich durchdrungen ist*».[1]

Leer ist aber der Raum natürlich nur in der *Abstraktion.* Denn in der Wirklichkeit ist er, wie wir bald hören werden, von allen psychischen Qualitäten und Kräften erfüllt (nicht im Sinne Kartesius, dass der Raum von Materie erfüllt ist, da Czolbe auch in dieser Phase ein Anhänger der Atomtheorie ist). Trotzdem muss seine Existenz von den ihn ausfüllenden Qualitäten scharf gesondert werden, weil er in unserem Bewusstsein immerhin als etwas Selbstständiges und Unabhängiges auftritt.

Die Raumvorstellung bedingt aber auch eine gewisse Zeit, in die wir sie versetzen müssen. Wir können uns unmöglich einen Raum ohne Zeit denken. Zwar meint Aristoteles, dass die Zeit nur durch das Nacheinander des Geschehens bedingt werde, wo aber kein Geschehen vorhanden ist, wie z. B. beim ewigen sich selbst gleichbleibenden Raume, dürfte auch von Zeit keine Rede sein. Dem widerspricht aber Czolbe auf das entschiedensdte: Auch das Ruhende hat eine Dauer in der Zeit im Gegensatz zu dem Bewegenden, das keine *Dauer*, sondern einen *Verlauf* in der Zeit voraussetzt. Ebenso ist es unrichtig, dass die Zeit erst von uns konstruiert wird. Wir können allerdings dieselbe in Einheiten einteilen und sie als Mass der Bewegung bestimmen, aber dies setzt schon eine objektive Zeit voraus.

Die Zeit ist also ebenso wie der Raum objektiv und zwar ist sie eine Dimension des letztern, nämlich die Dimension nach der Dauer. *Die Zeit muss mithin als die vierte Dimension des Raumes bezeichnet werden.* Wie es bei den andern drei Dimensionen des Raumes ein Rechts, Links und Mitte gibt, so gibt es auch in der Zeit eine Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart. «Das vordere

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 45.

Digitized by Google

Ende der Dauer nennen wir Zukunft, das rückwärts liegende Vergangenheit, das dazwischen liegende Gegenwart».[1]

Ebenso nun, wie wir durch das Kausalitätsgesetz von der Raumvorstellung in uns zu einem realen Raum ausserhalb unser gelangt sind, so müssen wir auch von den in uns befindlichen Empfindungen auf Empfindungen im Aussenraum schliessen. Denn als die Folge unserer Organisation und unseres Körperbaues allein können diese nicht erklärt werden, es muss ihnen eine besondere Substanz beigelegt werden; wird aber dies zugegeben, so vermögen wir nicht einzusehen, warum sie sich nur in unserem Gehirn befinden müssten. Das Beispiel Ueberwegs von einem Mäusepaar, das in einem Mehlfass nistet, ist bekannt. «Bei reichlicher Nahrung», sagt er, «vermehren sich die Tiere und eben damit die Empfindungen und Gefühle; die wenigen, deren das erste Paar fähig war, können sich nicht bloss ausgebreitet haben, denn dann müssten die Nachkommen schwächer empfinden»; also müssen schon im Mehl selbst Empfindungen und Gefühle vorhanden sein. Auch die Tatsache, dass der Mensch aus dem empfindungslosen Sperma entsteht, beweist zur Genüge, dass die Empfindungen im Menschen nicht ursprünglich sind, dass sie also erst später in den tierischen Körper hineingelangen.

Wie sind aber diese Empfindungen beschaffen? Auch darüber können uns die Empfindungen in uns Auskunft geben: Alle Sinneswahrnehmungen in uns sind vor allem *nach drei Dimensionen ausgedehnt* (ausser der zeitlichen Dimension), denn selbst Töne, Gerüche, Geschmäcke u. s. w. sind, wie Czolbe sehr scharfsinnig nachweist, ohne Ausgedehntheit unmöglich. Ebenso ist jede Sinneswahrnehmung, wie uns unser Netzhautbild zeigt, aus begrenzten Empfindungspunkten zusammengesetzt, die wieder eine Ausdehnung nach drei Dimensionen haben. Denn wären die Empfindungspunkte, wie die Herbartianer behaupten, unräumlich oder mathematisch, so würde es unklar sein, wie denn aus diesen ein räumliches Netzhautbild entstehen kann. Viele Nullen ergeben wieder nur eine Null! Alle Punkte müssten in einen einzigen mathematischen Punkt zusammenfliessen. Es folgt hieraus, *dass ebenso alle Empfindungen im Aussenraum vor allem aus begrenzten nach drei Dimensionen ausgedehnten Empfindungspunkten bestehen.*

Man sollte nun meinen, dass die Räumlichkeit der Empfindungspunkte ihren Grund in dem allgemeinen Weltraum hat. Doch sieht

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 54.

Digitized by Google

sich Czolbe durch folgende zwei Gründe veranlasst, für die Ausgedehntheit der Empfindungspunkte noch besondere Räume anzunehmen, die neben dem allgemeinen Weltraume bestehen. «Es würde», sagt Czolbe, «unklar sein, woher denn die *Begrenztheit* der einzelnen räumlichen Empfindungspunkte, die weder im leeren Raume noch in den Qualitäten liegen, kommt? Hat man ferner die Aufmerksamkeit auf die genannten Qualitäten der Empfindungspunkte gerichtet und von der Vorstellung des leeren Weltraumes abstrahiert, so bleiben die Empfindungen dennoch räumlich und begrenzt. Diese beiden Umstände lassen sich nur so erklären, dass in jeder Empfindung die begrenzte Räumlichkeit selbständig ausser dem Weltraum besteht».[1]

Da es ferner keinen Grund dafür gibt, dass die Ausdehnung nur in dem leeren Raum und nicht auch in den Empfindungspunkten Substanz sei, so muss angenommen werden, *dass es nebst der allgemeinen und unbegrenzten Substanz des leeren Raumes noch begrenzte Substanzen gibt, die in den begrenzten Ausdehnungen der Empfindungspunkte bestehen.* Jeder Empfindungspunkt *ist eine begrenzte Ausdehnung*, die von einer spezifischen Empfindungsqualität (wie z. B. rot, grün, blau) und Bewusstsein durchdrungen ist.

Während also die Ausdehnung ein für sich wertvolles und selbständiges *Etwas* ist, und deshalb als Substanz bezeichnet werden muss, sind die spezifischen Empfindungsqualitäten und Bewusstsein und ausserdem noch Begrenzung, Durchdringlichkeit, Lage und Ordnung nur *Attribute* der Ausdehnung. Durch die Verbindung dieser Attribute mit der Ausdehnung entstehen die mannigfaltigen Dinge oder die *Modi*.

In jeder Empfindung durchdringen sich zwei Räume: der allgemeine leere Weltraum, *der die substanzielle Grundlage des Weltganzen bildet*, und der begrenzte Raum, der jede Empfindung zu einer besonderen Substanz macht.

Sind nun Empfindungen und Bewusstsein auch im Aussenraum vorhanden, wie kommt es, dass wir in der anorganischen Welt keine Spur davon merken?

Wir haben gehört, wie Czolbe in der zweiten Phase diese Frage zu lösen versucht hat. Die Empfindungen sollen im Aussenraum nur in potentiellem Zustande vorhanden sein, die erst durch die Sinnesnerven lebendig und ausgelöst werden (Kap. 6). Wie aber

[1] Seite 57.

Digitized by Google

diese Auslösung geschieht, hat uns Czolbe nicht weiter erklärt, weswegen diese Theorie vom Herausgeber der Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. 7, bekämpft wurde. Czolbe will jetzt eine Verbesserung vornehmen. Er erklärt, dass die in der ganzen Natur ausgebreiteten Empfindungen *sich in ungeheuer verdünntem Zustande befinden*, weshalb sie auch scheinbar unbewusst sind. Ein vollständiges Bewusstsein erlangen die Empfindungen nur durch *Konzentration;* eine solche kann aber nur innerhalb des menschlichen und tierischen Nervensystems zu stande kommen. Wie der elektrische Strom eines Telegraphendrahtes sich an der Endstation in Magnetismus verwandelt und den Hebel mit den daran befestigten Stift anzieht, so darf man annehmen, dass auch die Nervenelektrizität entsprechend den äussern Reizen mit verschiedener *Geschwindigkeit* und verschiedener *Intensität* die Ganglienzellen magnetisch anzieht, wodurch eine verschiedenartige Konzentration der sie durchdringenden Empfindungen entsteht. Je nach der Intensität und je nach der Geschwindigkeit der magnetischen Anziehung kommen in uns verschiedene intensive beziehungsweise verschieden qualitative Empfindungen zum Bewusstsein. Durch die verschiedene Insensität werden die Empfindungen in verschiedene *Bewusstseinsgrade*, durch die verschieden Geschwindigkeit hingegen in verschiedene Qualitäten, wie Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, unterschieden. Die Entstehung des Bewusstseins ist also nicht *qualitativ* sondern *quantitativ* Neues, weil es absolut Unbewusstes für Czolbe ebensowenig wie für Leibniz gibt. Das Bewusstsein entsteht nur durch Konzentration der sich gegenseitig durchdringenden scheinbar unbewussten Empfindungspunkte, wodurch in einem kleinen Raumteil eine grosse Quantität von Bewusstsein und der spezifischen Empfindungsqualität sich befindet. Czolbe vergleicht dies mit dem im Wasser aufgelösten Pulver; der Geschmack des Pulvers kann nur dann empfunden werden, wenn die aufgelöste Quantität hinreichend ist, oder, was dasselbe ist, wenn die Pulvermoleküle nicht ganz weit von einander abstehen. Nun lässt sich freilich dieses Verhältnis nicht ganz auf die Empfindungen anwenden, weil, wie wir bald hören werden, dieselben im Gegensatz zu den Atomen im untrennbaren Zusammenhang stehen. Trotzdem kann aber auch hier eine Verdünnung und Verdichtung stattfinden. Während die Zusammenziehung oder Verdichtung bei den Atomen nur ein *Aneinander* bewirkt, so kommt durch die Konzentration der Empfindungspunkte ein *Ineinander* zu stande, weil die letztern im

Digitized by Google

Gegensatz zu den Atomen *durchdringlich* sind und viele Punkte daher *einen und denselben Raum* einnehmen können. Die Konzentration der Atome besteht also in dem *Nebeneinanderbringen* der *getrennten* Teile, die der Empfindungen hingegen in dem *Ineinanderbringen* der *kontinuierlichen* Teile.

Wie kommt es aber, dass die Empfindungen, die doch durch eine Konzentration der Empfindungspunkte bewirkt werden, keine längere Dauer haben, als der Reiz, der sie veranlasst hat? Es muss daher angenommen werden, *dass das Bewusste auch ins Unbewusste zurücksinken kann, dass also die konzentrierten Punkte sich wieder ausdehnen können.* Die Empfindungspunkte sind nämlich elastisch und haben wie jeder elastische Körper das Bestreben, nach Aufhören des Druckes sich wieder auszudehnen. Czolbe folgert jetzt daraus, was wir schon vorweg genommen haben, dass alle Empfindungspunkte der Welt in kontinuierlichem Zusammenhang stehen, denn wären die Empfindungspunkte etwa wie die Atome von einander durch Zwischenräume getrennt, so würde es gar keinen Zusammenhang zwischen den bewussten und unbewussten Empfindungen geben, ja, es müsste durch die Konzentration eine grosse Lücke zwischen den konzentrierten und bewussten und den sie umgebenden scheinbar unbewussten Teilen entstehen. Es würde darum ganz unbegreiflich erscheinen, wodurch dann eine *Ausdehnung* oder ein Zurücksinken des Bewussten zum Unbewussten zu stande kommen kann. Gäbe es keinen Zusammenhang zwischen den konzentrierten und den scheinbar unbewussten Empfindungen, *so könnten die erstern in die letztern nicht übergehen, die bewussten Empfindungen müssten an der Konzentrationsstelle liegen bleiben.* Aus dem Zurücksinken des Bewussten ins Unbewusste müssen wir also unbedingt schliessen, *dass beide Teile in Verbindung geblieben sind.* Die Zusammenziehung oder Verdichtung der Empfindungspunkte an irgend einer Stelle hat offenbar die Verdünnung der sie umgebenden benachbarten Punkte zur Folge. Diese erhalten dadurch eine gewisse *Spannung* und sind bestrebt, ihre ursprüngliche mittlere Intensität wieder zu erlangen oder die Konzentration wieder aufzuheben. Diese Czolbesche Weltseele erinnert sehr an die pyknotische Substanztheorie von J. G. Vogt, die auch Häckel in seinen Welträtseln vertritt. Demnach ist der ganze Weltraum von einer materiellen Substanz erfüllt, die sich an vielen Stellen verdichtet; diese Verdichtungszentren bilden die wägbare Materie, während die zwischen ihnen befindliche verdünnte

Digitized by Google

Substanz die unwägbare Materie oder den Aeter bildet. Dadurch besteht ein ewiger Kampf zwischen der wägbaren und unwägbaren Materie. Die erstere ist das Prinzip der Verdichtung oder Zusammenziehung, während die letztere gegen weitere Spannung sich sträubt und infolgedessen das Bestreben hat, die Materie in ihren ursprünglich verdünnten Zustand zurückzuführen; sie ist also das Prinzip der Ausdehnung oder Abstossung. Das Verhältnis zwischen Materie und Aeter bei Vogt ist ganz analog dem Verhältnis zwischen den bewussten und unbewussten Empfindungen bei Czolbe.

Dadurch, dass alle Empfindungspunkte bei Czolbe untrennbar mit einander verbunden sind, tritt er in Gegensatz zu seinem Freunde Ueberweg, der wohl auch die bewussten Empfindungen wie Czolbe durch Konzentration der Unbewussten sich erklärt hat;[1] aber nach ihm sind die Empfindungen und Gefühle an die Materie gebunden, sie haben keine Existenz ausserhalb ihrer. Sehr bemerkenswert ist diesbezüglich folgende Aeusserung Czolbes:

«Es wird ferner als notwendig erkannt werden, dass, wie ein Maler zur Hervorbringung eines Bildes in der Lage sein muss, an jeder beliebigen Stelle der Leinwand jede beliebige Farbe hineinzubringen, so auch die Lichtreize der Augen in der Lage sein müssen, an jeder Stelle des im Gehirn befindlichen psychischen Prinzips jede beliebige Farbenempfindung hervortreten zu lassen. Dieses kann entschieden nur stattfinden bei der obigen Konstruktion der Weltseele, d. h. bei dem ausser dem «Nebeneinander» überall stattfindenden «Ineinander» aller Farbenempfindungen. Diese Konstruktion ist das unerlässliche Mittel zum Zweck. Dies würde ich heute Ueberweg antworten, der an dem scheinbaren zwecklosen und deshalb unschönen *Zuviel* (der scheinbaren Verschwendung) des psychischen Stoffes meiner Weltseele Anstoss nahm. Ein ähnlicher derartiger Ueberfluss in der Welteinrichtung findet, ja ganz unzweifelhaft häufiger statt. Das Bestehen des Pflanzen- und Tierreichs z. B. ist bekanntlich einerseits nur dadurch möglich, dass der bei weitem grössere Teil des Samens und der Organismen teils im Kampfe mit ungünstigen äussern Lebensbedingungen, teils im Kampfe der Organismen untereinander vernichtet wird. Anderseits

[1] In einem Brief an Czolbe vom 4. Januar 1869 der auch in Langes Geschichte des Materialismus abgedruckt ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Czolbe zu der Lehre von der Konzentration der Empfindungen durch Ueberweg gelangt ist.

Digitized by Google

ist das nach Darwin ganz unermessliche Quantum des Samens doch unentbehrlich zur absolut sichern Erhaltung der organischen Welt im ganzen. Wo möglicherweise durch Störungen der Ursachen gewisse wünschenswerte Wirkungen ausbleiben könnten, muss dem durch Mannigfaltigkeit der Ursachen, wenn auch der grösste Teil zu grunde geht, vorgebeugt werden». [1] Diese Stelle ist sehr bezeichnend für seinen gegenwärtigen Standpunkt. Er gibt jetzt schon zu, dass der *grösste Teil* der Organismen im Kampf ums Dasein zu grunde geht; aber er findet hierfür einen Ersatz in der übermässigen Zeugungsfähigkeit der Natur. Die Natur selbst macht wieder gut, was sie verdirbt.

Obwohl Czolbe sich die ganze Weltseele zusammenhängend denkt, so ist er doch weit entfernt, sie aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten. Ihre Einheit ist nur eine *äusserliche*. Denn nebst den verschiedenen Empfindungsqualitäten, die durchaus *elementar* sind, gibt es noch *Gefühle und Begehrungen*, die eine ganz gesonderte Existenz neben den Empfindungen führen. Sie werden ebenso wie die Empfindungspunkte als *räumliche* Substanzen angesehen, die sich durchdringen. Also der einstige stürmische Monist, der in seiner «Neuen Darstellung des Sensualismus» ausser den Empfindungen von nichts wissen wollte und der die Empfindungen selbst als Bewegungszustände der Atome erklärt hat, begnügt sich jetzt nicht mehr mit verschiedenen *Seelenvermögen*, sondern er geht noch weit über die Dualisten hinaus. Für ihn gibt es jetzt jedem Vermögen entsprechend eine besondere Seelensubstanz.

Haben also die verschiedenen Seelenphänomene verschiedene ausgedehnte Substanzen zur Grundlage, so versteht es sich von selbst, dass von einem «Ich» als Träger derselben gar keine Rede sein kann. Nicht das «Ich» wird sich der Empfindung bewusst, sondern die Empfindung *selbst* ist bewusst. Jede Empfindung enthält das Bewusstsein in sich selbst, sie ist also ihr eigenes «Ich». Das Selbstbewusstsein unterscheidet sich nicht vom Weltbewusstsein. Der Irrtum der Metaphysiker besteht nämlich darin, dass sie von den Veränderungen in unserm Innern, auf eine Substanz, an der sich alle diese Veränderungen vollziehen, geschlossen haben. Eine tiefere Ueberlegung zeigt uns jedoch, dass das Ich nichts anderes ist, als ein *allgemeiner Begriff*, den wir aus allen Erscheinungen, die sich an *das Bild unserer Person* knüpfen, gebildet haben. Eben-

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 86.

Digitized by Google

sowenig wie es also nebst den einzelnen Individuen reale Gattungen oder Ideen gibt, so wenig gibt es auch nebst den verschiedenen Empfindungen ein allgemeines «Ich». Die Empfindungen oder unsere innern Erfahrungen korrespondieren selbstverständlich mit den äussern Veränderungen unseres Bildes, wodurch dann durch Assoziation das *sichtbare* Bild unserer Person oder unser «Ich» für den einheitlichen Grund dieser Veränderungen gehalten wird. Diesen Fehler vergrössern noch die Metaphysiker, indem sie statt des sichtbaren Bildes ein unsichtbares Ich setzen. «Da die Selbstbeobachtung», sagt Czolbe, «nur eine Art der Aufmerksamkeit ist, ...so ist kein Grund, Selbstbewusstsein und Selbstbeobachtung für schwierigere psychologische Probleme zu halten, als alle andern. Auch hier übt die Theologie in den Köpfen der von ihr abhängigen Denker wieder ihren verwirrenden Einfluss». [1]

Im Gegensatz zu der hier entwickelten Weltseele, welche aus *durchdringlichen und zusammenhängenden* Empfindungspunkten besteht, muss es auch aus Gründen, die wir schon in der zweiten Phase besprochen haben, eine Materie geben, die aus *undurchdringlichen* und begrenzten *durch leere Zwischenräume* von einander getrennten Atomen besteht. Da die Atome ebenfalls nicht mathematische Punkte sein können, weil sich, wie wir schon oben erwähnt haben, aus mathematischen Punkten keine Ausdehnung ergeben kann, so folgt daraus, dass auch sie die Ausdehnung zur Substanz haben.

Ebenso aber, wie die den räumlichen Empfindungspunkten zu Grunde liegenden Raumteile nicht als Teile des leeren Weltraumes angesehen werden konnten, weil dann ihre Begrenzung unerklärlich wäre, und weil uns in der Abstraktion von dem allgemeinen Weltraum doch noch die begrenzten Räume der Empfindungspunkte zurückbleiben: aus ebendemselben Grunde müssen wir auch bei den Atomen annehmen, dass ihre begrenzten Ausdehnungen gesondert sind von der des unendlichen Weltraumes. Die Ausdehnung ist die *Substanz*, während *Begrenzung*, *Undurchdringlichkeit*, *Grösse und Form* Attribute sind. Jedes Atom enthält in sich nebst seiner eigenen Ausdehnung noch die Ausdehnung des leeren Raumes, von der es ebenso wie die Empfindungspunkte durchdrungen wird.

Da die Atome ausser den oben erwähnten Eigenschaften sich auch anziehen und abstossen, so folgert Czolbe daraus, dass die Atome von ausgedehnten Krafthüllen umgeben sind. Denn wäre

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 42.

Digitized by Google

zwischen den Atomen *nichts* vorhanden, so wären ihre Wirkungen in die Ferne ein Ding der Unmöglichkeit. Die Krafthüllen sind ebenfalls Substanzen, die in dem Wesen der Atome nicht eingeschlossen sind. Diese eigentümliche Lehre bildet den Gegensatz zu seiner bisherigen Ansicht, dass die Anziehung und Abstossung nur Attribute der Atome sind. Offenbar war auch hier die Kritik des Herausgebers der Zeitschrift für exakte Philosophie auf ihn von Einfluss. Die Anziehungshüllen stellt sich Czolbe folgendermassen vor: Jedes einzelne Atom ist von allen Seiten mit einer kugelförmigen Kraftsubstanz umgeben, die aber für sich selbst von ganz geringer Intensität ist, weshalb sie sich beim einzelnen Atom nicht äussern kann. Kommt aber zu dem einen Atom noch ein zweites, so durchdringen und konzentrieren sich diese beiden Kräfte, so dass ganz nach Analogie der Entstehung des Bewussten aus dem Unbewussten eine anziehende oder abstossende Bewegung erfolgen muss. Die Anziehung ist also nicht ein Hinstreben zu dem andern Atom, sie ist nicht etwa eine Art Liebe, sondern einzig und allein eine Bewegung nach einer bestimmten Richtung, die schon früher in dem Atom potentiell vorhanden war, die aber erst dann erfolgen konnte, als ihre Kraft durch das Hinzutreten eines andern Atoms verdoppelt wurde. Es versteht sich von selbst, dass, je mehr Atome zusammentreten, desto dichter ihre Krafthüllen werden und desto intensiver ihre Anziehung ist. Daher das Newtonsche Gesetz, dass die Anziehung proportional der Masse ist. Da die Krafthüllen aus den Atomen nach allen Richtungen herausragen, und gleich der Atmosphäre mit ihrer Entfernung von der Atomenoberfläche immer mehr an Dichtigkeit abnehmen, so erklärt sich auch das zweite Newtonsche Gesetz, dass die Anziehung im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat der Entfernung steht.

Obwohl die Krafthüllen der Atome für sich bestehende Substanzen sind, so können sie sich von den Atomen keineswegs loslösen; anders verhält es sich mit der Gravitation der Himmelskörper. Dieselbe ist für Czolbe eine ganz besondere Kraft, die mit der Anziehung und Abstossung der Atome gar nichts zu tun hat. Die Anziehung zwischen den Atomen ist nicht identisch mit der Anziehung zwischen den Himmelskörpern, die nach ungeheurer Ferne wirkt. Ueberdies ist bei den Planeten nicht nur die Anziehung, sondern auch die Tangentialkraft wirksam. Es muss deshalb angenommen werden, dass alle Himmelskörper ausserdem mit kolossalen

Digitized by Google

Kraft- oder Gravitationssphären umgeben sind, die den Grund für die Fallgesetze und für die Mitteilung von Bewegungen bilden. Czolbe zieht die letzte Konsequenz der Mayer-Helmholtzeschen Theorie von der Erhaltung der Kraft. Dieselbe besagt, dass keine Kraft auf der Welt verloren gehen kann; wenn ein Körper daher von seiner Bewegung ausruht, so musste diese bewegende Kraft auf einen andern Körper übergegangen sein. *Daraus folgt unwiderleglich, dass die Kraft an die Materie nicht gebunden ist, dass sie sich vielmehr von ihr entfernen kann.* Ein gewisses Quantum von Gravitationskraft ist also jedem Himmelskörper beigegeben worden. Diese Kraft ist aber, im Gegensatz zu der Anziehungskraft der Atome, keineswegs an die einzelnen Körper gebunden, sondern sie bewegt sich von dem einen Körper zu dem andern. Es findet aber immer ein Ausgleich statt, weil der Körper, der seine Gravitationskraft einem andern Körper teilweise abgegeben hat, dieselbe wieder von der Erde zurückerhält. So sehen wir jetzt Czolbe Kräfte auf Kräfte häufen, dem ehemals so etwas ein wahrer Gräuel war. In seinem ersten Werke waren ihm die heutigen Physiker noch nicht radikal genug, weil sie noch den Namen Kraft beibehalten, obwohl sie ihr niemals eine besondere Existenz ausserhalb der Atome zugesprochen haben. Jetzt lehrt uns Czolbe, dass diese Kraft sogar von einem Körper auf den andern überspringen kann. Empfindungs-, Begehrungs- und Gefühlssubstanzen, Krafthülle und Kraftsphäre, sowie die allgemeine Substanz eines leeren Raumes scheinen ihm jetzt ganz natürlich zu sein, sobald er sich sie nur nach drei Dimensionen ausgedehnt vorstellen kann.

Am Schlusse dieser Schrift wird von Czolbe der Gesichtsraum behandelt. Dieses Kapitel ist sehr wichtig, weil es die notwendige Ergänzung zu seiner bisher entwickelten Lehre bildet. Es stehen sich in Betreff der Theorie des Sehens zwei Ansichten gegenüber. Die eine ist die von Johannes Müller vertretene nativistische Theorie, wonach die Raumvorstellung unmittelbar in der Gesichtswahrnehmung enthalten ist. Das durch Aetherwellen gebildete räumliche Netzhautbild pflanzt sich auf seiner Nervenbahn fort bis zum Ort der Entstehung des Gesichtsfeldes. Die andere hingegen, die sogen. empirische Theorie, die von Herbart, Lotze, Helmholtz u. s. w. vertreten ist, behauptet hingegen, dass wir uns erst nachträglich den Raum mit Hilfe der Lokalzeichen und anderer Erfahrungen konstruieren. Schon der Titel der Schrift: Grundzüge einer *exten-*

Digitized by Google

sionalen Erkenntnistheorie lässt uns nicht in Zweifel, dass Czolbe sich für die erste Ansicht entschieden hat. Denn, soll das Wesentliche oder die Substanz aller Dinge und Kräfte die Ausdehnung sein, so muss sie ursprünglich und nicht, wie die empirische Theorie behauptet, aus unräumlichen mathematischen Punkten gebildet sein. Nichts ist Czolbe so verhasst, als diese letztere Theorie. Eine vollständige Abrechnung hält er aber mit ihr erst in diesem letzten Kapitel. Was sollen, fragt er, die Lokalzeichen bedeuten? Verschiedene Richtungen können doch nicht in Betracht kommen, da dies unter den Begriff räumlicher Anordnung fällt. Ebenso wäre es undenkbar, dieselben in verschiedener Intensität der Reize zu finden, da dieselben doch sicherlich keine Zeichen für räumliche Anordnung sind. «Jede Mehrheit, auch die der mathematischen Punkte, ist ohne räumliche Anordnung undenkbar. Die Lokalzeichen sollen selbst ohne jede räumliche Lage der Seele die räumliche Lage der getrennten Primitivfasern bezeichnen? Das ist eine Mischung von Widerspruch und Unklarheit von Herbart und Lotze im Interesse einer unräumlichen Seele erdacht, deren Unbegreiflichkeit sie dann auch befähigt, in erwünschter Weise für unsterblich zu gelten».[1] Wäre, meint er, die Raumvorstellung nur empirisch erlernt, so dürfte sie unter Umständen auch verloren gehen (wie z. B. die Sprache), was aber jeglicher Erfahrung widerspricht. Auch können wir uns niemals eines Zeitpunktes erinnern, wo wir keine oder nur eine unvollkommene Raumvorstellung hatten. Dass aber Versuche bei den operierten Blindgeborenen ergeben haben, dass diese unmittelbar nach ihrer Operation die Gegenstände mit ihren Augen zu berühren glaubten, beweist ganz und gar nicht, dass unser Gesichtsfeld erst durch Uebung und Gewährung nach Aussen versetzt wird. Die Blindgeborenen sind nämlich an das *Tasten* gewöhnt, sie stellen also das Auge zuerst dem Tastorgan gleich und glauben auch mit dem Auge die Gegenstände berühren oder tasten zu müssen. Dass sie nicht die Gegenstände, die sie früher durch den Tastsinn erkannt, auch durch den Gesichtsinn wieder erkennen, liegt in dem wesentlichen Unterschied dieser beiden Sinne. Aus diesem Grunde darf es uns auch nicht wunder nehmen, dass sie den ihnen durch den Tastsinn bekannt gewordenen Unterschied zwischen Würfel und Kugel nicht auch durch den Gesichtsinn feststellen konnten. Nicht als ob der Gesichtsinn bei ihnen mangelhaft wäre, sondern

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 154.

Digitized by Google

dies beruht allein darauf, dass sie von dem Tastsinn auf den Gesichtsinn nicht zu schliessen verstehen.

Entscheidend für Czolbe ist aber die Tatsache, dass manche Tiere schon bald nach der Geburt einen unfehlbaren Raumsinn besitzen. «Tiere folgen gleich nach der Geburt der Mutter, und das Hühnchen nimmt, wenn nicht schon am ersten, doch am zweiten Tag Futter auf» u. s. w. [1]

Ist also durch das Netzhautbild allein der Raum gegeben, und wirken für die Entstehung des dreidimensionalen Raumes nicht noch andere spätere Erfahrungen, so fragt es sich 1. warum wir denn nicht den Gesichtsraum *in uns*, wo sich unser Netzhautbild befindet, wahrnehmen? 2. warum wir ein grösseres Gesichtsfeld haben als unser Netzhautbild und 3. warum wir nicht die Gegenstände entsprechend dem Netzhautbild umgekehrt sehen?

Czolbe hat in der zweiten Phase diese Fragen durch die Annahme zu lösen versucht, *dass die freigemachten Empfindungen sich von unserm Gehirn aus nach aussenhin wellenartig verbreiten.* Davon ist er jetzt abgekommen. Abgesehen davon, dass wir immer nur das *Resultat* und nicht auch diese Projektion selbst wahrnehmen, so müsste, meint er jetzt, unser Netzhautbild sich bis zu den äussern Gegenständen kontinuierlich erstrecken. Ein leerer Zwischenraum zwischen unserem Kopfe und dem Bilde des Gegenstandes, das wir nach aussen projizieren sollen, wäre in diesem Falle unerklärlich.

Es folgt daraus, dass wir die Bilder nicht nach aussen versetzen, sondern sie müssen *in uns selbst* wahrgenommen werden. Wie sollen wir uns aber den Schein erklären? Czolbe schliesst sich daher seinem Freunde Ueberweg an, in der Ansicht, dass sich die nativistische Theorie nur durch folgende Hypothese konsequent durchführen lässt: Alle Aussendinge, die wir wahrnehmen sind nichts anderes als sichtbare Kopien einer unsichtbaren Originalwelt. Unsere

[1] Nach der darwinistischen Theorie, dass auch erworbene Eigenschaften sich vererben lassen, kann man vielleicht annehmen, dass die heutigen Tiere ihren scharfen Raumsinn von ihren Vorfahren, die ihn im Kampf ums Dasein erworben, geerbt haben, so dass das junge Tier schon am ersten Tage seiner Geburt einen unfehlbaren Raumsinn haben kann. Dass dies bei den Menschen nicht der Fall ist, kommt daher, dass der Mensch neben dem Gesichtsinn auch einen ausgebildeten Tastsinn besitzt, weshalb sich seine Sorgfalt auf den Gesichtsinn niemals konzentriert hat. Sein Gesichtsinn ist daher noch heute nicht ganz selbständig, er muss noch immer vom Tastsinn unterwiesen werden.

Digitized by Google

Sinneswelt stellt uns verkleinerte Bilder dar von den wirklichen kolossal grossen Gegenständen, die sich ausserhalb ihrer befinden. Auch unsere sichtbare Person ist nur ein verkleinertes psychisches Bild unseres wirklichen materiellen Riesenleibes. Denn da wir einen Gesichtsraum von ungeheurer Grösse besitzen, so folgt daraus, dass unser wirkliches Gehirn, in dem wir diesen Gesichtsraum wahrnehmen, noch grösser sein muss. *Dasselbe reicht also bis zu den Sternen.* Dass wir das verkleinerte Bild unserer Person für unser wahres « Ich » halten, kommt, wie wir schon erwähnt haben, daher, weil es in seinen Bewegungen mit allen unseren Empfindungen und Gefühlen korrespondiert. Wir nehmen also die Aussendinge in Wirklichkeit *nur in uns* wahr, weil unser wahres Gehirn alle äussern Gegenstände, die ja nur Bilder sind, umfasst. Auch der Tastsinn kann uns über unsere wahre Grösse nicht belehren, weil er sich immer dem Gesichtsinn anpasst. Der Tastsinn kann uns nur über das Grössenverhältnis *des einen Gegenstandes zum andern* Auskunft geben; werden aber *alle Dinge der Welt vergrössert*, so kann auch der Tastsinn den Irrtum nicht aufdecken. Wie es denn auch Tatsache ist, dass uns unter dem Mikroskop jedes Ding vergrössert erscheint, ohne dass wir durch den Tastsinn belehrt würden, dass diese Vergrösserung nur Illusion ist, weil die Hand, die den Gegenstand betastet, uns ebenfalls grösser erscheint. Diese Hypothese wird uns vielleicht nicht so paradox klingen, wenn wir uns folgendes überlegen: Wir nehmen an, dass unsere wahre Grösse 150 Zentimeter beträgt, das Bild unserer Person auf der Netzhaut hingegen 1,5 Millimeter. Wir nehmen ferner an, dass wir wirklich keinen grössern Gesichtsraum haben, als unser Netzhautbild. Die Folge davon wäre, dass alle Gegenstände uns tausendmal kleiner erscheinen müssten als sie wirklich sind. Aber auch unsere eigene Person könnte keine Ausnahme machen, da es doch absolut keinen Grund gibt, unsere Person grösser zu sehen als andere Personen; können wir doch unsere Person selbst nur durch das Netzhautbild wahrnehmen. Da ferner unsere Netzhaut uns eine treue Kopie geben muss nicht nur von der Gestalt, sondern auch von der gegenseitigen Ordnung der Aussendinge, so ist es nur sehr begreiflich, dass wir die Bilder anderer Personen nicht *im* Bilde unserer Person, sondern neben demselben wahrnehmen müssen. Stecken ja auch die originalen Aussendinge nicht *in* uns, sondern *sie befinden sich ausserhalb unser.* Das Verhältnis unserer Person zu der andern *würde sich dadurch*

Digitized by Google

absolut nicht ändern. Eine Aenderung würde nur hierin eintreten, dass wir jedes Ding tausendmal kleiner sehen müssten als seine wirkliche Grösse ist. Diese Eventualität nehmen nun Ueberweg und Czolbe für eine tatsächliche Wahrheit an. Die Dinge erscheinen uns wirklich tausendmal kleiner als sie sind. Da wir aber die Personen nicht wie im Beispiele in der Grösse von 1,5 Millimeter wahrnehmen, sondern tausendmal grösser, so müssen wir schliessen, dass unsere wahre Grösse nicht 150 Zentimeter, sondern 1500 Meter ist. Die wirkliche oder materielle Person verhält sich zu der uns sichtbaren oder psychischen wie der ganze materielle Körper zu seinem Bilde auf der Netzhaut.

Diese Hypothese hat uns den Schein der Ungeheuerlichkeit, ist aber bei tieferm Nachdenken durchaus logisch berechtigt, ja die einzig richtige Konsequenz der nativistischen Theorie.

Mit diesem Kapitel über den Gesichtsraum und der Verteidigung der nativistischen Theorie schliesst diese interessante Schrift Czolbes. Fassen wir die bisher entwickelte Lehre nochmals kurz zusammen, so ergibt sich uns folgendes Bild: Als Grundlage und substanzielle Basis des Weltganzen, die zu ihrer Existenz keines andern bedarf, wurde der leere Raum erkannt. Seine Dimensionen sind: Länge, Breite, Höhe und *Dauer*. Letztere Dimension hat wieder drei Richtungen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Attribute des Raumes sind: 1. die psychischen Qualitäten; 2. die Atome und 3. die Kräfte. Alle diese Attribute werden ausser vom allgemeinen Weltraum auch von ihren selbständigen begrenzten Räumen getragen. Die psychischen Qualitäten bestehen in begrenzten Räumen, die von den spezifischen Empfindungs-, Gefühls- und Begehrungsqualitäten durchdrungen werden, und die ausserdem auch bewusst sind. Im äussern Raum fehlt ihnen die nötige Intensität, weshalb sie scheinbar unbewusst sind. Das Bewusstsein kann erst durch Konzentration des Unbewussten innerhalb des tierischen und menschlichen Nervensystems stattfinden. Die Konzentration geschieht nicht wie bei der Materie durch das *Nebeneinanderrücken* der Teile, sondern durch das *Ineinanderdringen* vieler Empfindungspunkte. Denn weil die Empfindungen durchdringlich sind, so können viele ausgedehnte Empfindungen einen und denselben Raum einnehmen, wodurch ihre Intensität gesteigert wird. Im Gegensatz zu den psychischen Qualitäten sind die Atome begrenzte Raumteile, die von der Qualität der Festigkeit durchdrungen werden. Sie sind

Digitized by Google

aber nicht wie die Empfindungen kontinuierlich, sondern durch leere Zwischenräume von einander getrennt. Endlich sind die Kräfte begrenzte Raumteile, die von verschiedenartigen Kräften erfüllt sind. Sie umgeben die Atome und bewirken deren Anziehung und Abstossung; ebenso umgeben sie den ganzen Planeten und bewirken die Gravitation.

Auch in Betreff der Gesichtswahrnehmung unterscheidet sich der gegenwärtige Standpunkt Czolbes von dem bisherigen. Die Projektionstheorie wurde verworfen. Der Gesichtsraum entsteht demnach nicht ausserhalb unser, sondern in uns. Es wird daraus gefolgert, dass das menschliche Gehirn, das einen solchen Gesichtsraum in sich fasst, kolossal gross sein muss und dass wir immer nur verkleinerte Bilder einer Originalwelt sehen können. Daraus ergibt sich aber zweitens, dass die psychischen Qualitäten, wie Farben, Töne u. s. w., *nur in uns wirksam sind*, ausserhalb unser sind sie nur in höchst geringer Intensität vorhanden, so dass man sie — wie Czolbe sich einmal ausdrückt — « kaum für etwas wirklich Psychisches zu betrachten hat ».[1]

Wir ersehen hieraus, wie sich Czolbe dem wissenschaftlichen Standpunkt immer mehr nähert: In der ersten Phase erklärte er rund heraus, dass die äussern physikalischen Agentien nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sind, dass also Farben und Töne unabhängig von uns auch in der Aussenwelt entstehen. In der zweiten Phase hingegen will er schon zugeben, dass die Auslösung der Empfindungen nur durch uns stattfindet; er glaubt jedoch, dass die durch unser Nervensystem veranlasste Vibration der Weltseele sich nach Aussen hin bis zu den äussern Gegenständen fortpflanzt, so dass *durch uns* die *Farben und Töne auch in den äussern Gegenständen ausgelöst werden.* In dieser letzten Phase hingegen ist auch diese Ansicht beseitigt.

Von Ethik und Teleologie ist in dieser Schrift nichts enthalten. Es ist deshalb zu bedauern, dass der grösste Teil der Schrift, die auch diese Probleme behandelt, noch nicht gedruckt ist.

Wir müssen schliesslich noch bemerken, dass wir über diese Schrift noch ein grösseres Werk herauszugeben gedenken, weshalb wir uns hier auf eine kurze Darstellung beschränkt haben.

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 86.

Digitized by Google

Kapitel VIII.

Würdigung der beiden letzten Hauptwerke Czolbes.

In dem zweiten, vornehmlich aber in dem dritten Hauptwerke ist Czolbe unstreitig bemüht, den Errungenschaften der neuern Wissenschaft mehr gerecht zu werden, als dies in dem ersten Werk der Fall war. Es steht ausser jedem Zweifel, dass man diesen Schriften ihre wissenschaftliche Bedeutung nicht absprechen kann. Indessen ganz fehlerfrei sind auch diese nicht. Da wir, wie schon erwähnt, über die letzte Schrift eine besondere Arbeit veröffentlichen werden, so wollen wir uns hier nur über einige Punkte, die uns aber am wichtigsten scheinen, äussern:

In der Erkenntnistheorie scheint uns vor allem die Ansicht nicht ganz widerspruchsfrei zu sein, dass alle allgemeinen Gesetze und logischen und mathematischen Axiome, obwohl wir sie nur aus der Erfahrung geschöpft haben, doch eine Apodiktizität besitzen. Woher soll, fragen wir, in die Erfahrungen, die doch immer nur Induktionen sind, die Notwendigkeit kommen? Czolbe meint: «weil sie nur so und nicht anders möglich sind». Warum haben wir in diesem Falle auf die Erfahrungen gewartet? Eine Erfahrung, die «nur so und nicht anders möglich ist», die also im Voraus bestimmbar ist, ist eben keine Erfahrung. (Sein Standpunkt könnte uns nur dann annehmbar erscheinen, wenn er jede Notwendigkeit nach der Art der Darwinisten durch Vererbung und Gewöhnung erklärt hätte. Aber dies tut er eben nicht. *Nach Czolbe lassen sich Urteile und Ideen nicht vererben*). Doch lassen wir Czolbe selbst sprechen. Seite 64 (Grenzen und Ursprung) heisst es: «Das einfache Bild des mechanischen Kausalzusammenhanges gibt uns das Parallelogramm der Kräfte, in dem die Bewegung in der Diagonale *die einzig mögliche oder notwendige Folge* der Bewegung in der Richtung der Seitenkräfte ist. Wir begreifen daraus unmittelbar die obenerwähnte allgemeine Tatsache, dass in der Wahrnehmung keine Veränderung oder Wirkung ohne Ursache erscheint, oder das erste Gesetz der Mechanik: eine einmal begonnene Bewegung kann nur durch eine andere Ursache gehemmt werden». Die Notwendigkeit des Parallelogramms der Kräfte soll also nach Czolbe unmittelbar

Digitized by Google

in der Anschauung liegen «weil sie die einzig mögliche Folge der Bewegung in der Richtung der Seitenkräfte ist». Aber warum ist sie die einzig mögliche? Warum ist nicht nebst der durch die zwei Seitenkräfte bedingten Diagonale noch eine andere Richtung möglich, die durch gar keine Kraft bedingt ist? Offenbar weil eine Wirkung ohne Ursache unmöglich ist. *Also der Begriff der Notwendigkeit setzt schon das allgemeine Kausalitätsgesetz voraus, während es nach Czolbe erst vom Parallelogramm der Kraft abgeleitet werden soll.* Im dritten Werke scheint wohl Czolbe diese Schwäche gefühlt zu haben. Er will schon zugeben, dass das Kausalitätsgesetz, wie auch sämtliche Erfahrungen, zunächst nur hohe Induktionen sind. Offenbar ist er hierin von Ueberweg beeinflusst worden, der in seiner Logik sämtliche Kategorien Kants für hohe Induktionen hält. Nur meint Czolbe, dass sie, obwohl psychologisch durch Induktion entstanden sind, doch in der Reflexion eine notwendige oder objektive Geltung haben müssen, «weil sie treue subjektive Abbilder von Verhältnissen einer ausserhalb unseres Subjektes bestehenden objektiven Welt, welche unmöglich anders sein können oder objektiv notwendig sind». [1] Wir müssen gestehen, dass wir diese Logik nicht begreifen können. Ist das Kausalitätsgesetz nur durch Induktion entstanden, was nötigt uns, ihm eine ausnahmslose Geltung zu verschaffen? Dass es die Folge von Verhältnissen einer objektiven Welt ist, *die nur so und nicht anders sein können*, woher wissen wir das? Ist ja auch das Gravitationsgesetz die Folge eines Verhältnisses der objektiven Welt, ohne dass wir demselben eine Notwendigkeit beilegen müssen. Czolbe hält überdies in dem ganzen Kapitel «objektiv» und «notwendig» für identische Begriffe, ohne uns nur den Schein eines Beweises zu liefern, dass alles in der objektiven Welt auch notwendig sein muss.

Bei dieser Gelegenheit wollen wir schliesslich noch erwähnen, dass Czolbe die Kantsche Definition der Notwendigkeit missverstanden zu haben scheint. Denn Seite 99 (Grenze und Ursprung) heisst es: «Wie richtig diese Einwendung ist, so ist es doch falsch, jene Beschaffenheit des Notwendigen nach Kant dadurch zu erklären, dass die Axiome aus dem Geiste, speziell der angeborenen, d. h. vor aller Erfahrung bestehenden Denkform des Raumes stammen oder a priori seien. Zunächst ist dies nämlich gar keine Erklärung, da nicht einzusehen ist, *wie und weshalb der Geist die Qualität*

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 19.

Digitized by Google

der Notwendigkeit besitzen und den Axiomen mitteilen soll. Dann wäre auch nicht einzusehen, *weshalb die mathematischen Grundgebilde (Punkt, Linie, Fläche), aus welchen die Axiome zusammengesetzt sind und die deshalb doch auch a priori sein müssen, die Eigenschaft der Notwendigkeit nicht besitzen.* Kant hat sich offenbar den Begriff der Notwendigkeit nicht klar gemacht». Hier ist Czolbe bestrebt, Kant eine ganz eigentümliche Lehre zu supponieren. Der Geist soll irgend welche Qualität der Notwendigkeit besitzen, die er den mathematischen Grundgebilden aufträgt! Eine solche Lehre wäre in der Tat eine höchst sonderbare. Allein Kant hat unter Notwendigkeit etwas anderes verstanden. Notwendig ist für ihn *jedes Denkgesetz, das allen Menschen vermöge der Beschaffenheit ihres Geistes eigentümlich ist,* was von keinem Menschen bestritten werden kann, weil die Einrichtung des Geistes bei allen Menschen dieselbe ist.

Wenden wir uns nun zu seiner Lehre von Materie und Raum. Die Substanz oder das Wesen der Materie soll die Ausdehnung sein. Da aber auch der leere Raum ausgedehnt ist, so sieht sich Czolbe veranlasst, zweierlei Ausdehnungen anzunehmen: eine begrenzte und eine unbegrenzte. Bei näherer Betrachtung jedoch muss sich die begrenzte Ausdehnung als eine Illusion erweisen, denn, wenn wir von allen körperlichen Eigenschaften abstrahieren, so bleibt uns wohl noch die reine Ausdehnung übrig, *aber nicht die begrenzte, sondern die des allgemeinen Weltraumes!* Nicht die Ausdehnung an sich ist an den Körpern begrenzt; ihre Begrenztheit rührt vielmehr her von ihren körperlichen Eigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Farbe u. s. w., dies allein ist bei ihnen begrenzt. Die Ausdehnung hingegen setzt sich in die Unendlichkeit fort und hat mit der Grenze des Körpers ihre eigene Grenze nicht erreicht. Ebenso müssen wir die Behauptuug Czolbes, dass, wenn wir vom allgemeinen Weltraum abstrahieren, uns noch der begrenzte Raum jedes einzelnen Körpers übrig bleibt, als reine Willkür bezeichnen, denn wenn wir vom Weltraum abstrahieren, so kann uns nur noch der mathematische Punkt übrig bleiben. Der Gedanke also, dass sich zwei Ausdehnungen in einem Körper durchdringen, eine begrenzte und eine unbegrenzte, ist entschieden abzuweisen.

Sonderbare Blüten treibt aber diese Idee erst in der dritten Phase. Der leere Raum soll die einzige Substanz und Grundlage des Weltganzen sein, und doch gibt es neben ihm durchaus selbst-

Digitized by Google

ständige begrenzte Räume! Worin besteht nun die Substantialität des leeren Raumes? Dass er alle Räume umfasst und durchdringt, ist doch wahrhaftig noch kein Grund, ihm eine Substantialität beizulegen. Die Substanz soll doch die *Ursache* ihrer Attribute sein, dies ist aber beim leeren Raum nicht der Fall, weil nach Czolbe die psychischen Qualitäten und ebenso die Atome und Kräfte auch ohne den leeren Raum denkbar seien, [1] weil sie von ihren eignen begrenzten Räumen getragen werden. Der allgemeine Weltraum spielt also eine sehr müssige Rolle, er hat lediglich die Aufgabe, die Dinge zu umfassen und zu durchdringen, wie etwa das Wasser die Fische umgibt, die sich in ihm befinden. Czolbe will zwar diese Schwierigkeit verdecken indem er sagt: «Den leeren zeitlichen Raum könnte man die reine Substanz oder die substantielle Grundlage der Welt als eines Ganzen nennen, während von den Teilen des letztern oder den einzelnen Dingen zunächst sämtliche deutliche bewusste Empfindungen besondere Substanzen sind. Der Raum der verschiedenen Empfindungen ist nicht rein, sondern bildet die substantielle Grundlage verschiedener Attribute». [2] Dies erinnert ganz an die platonische Ideenlehre, wonach es nebst den einzelnen Exemplaren auch allgemeine Substanzen oder Ideen gibt. So ist auch nach Czolbe der leere Raum eine Substanz für das Universum in seiner Totalität, dagegen die begrenzten Räume Substanzen für getrennte Empfindungen, Atome und Kräfte. Ebenso aber wie Plato uns im Unklaren gelassen hat, wie sich die Einzeldinge zu den Ideen verhalten, so ist dies vielleicht noch in höherm Grade bei Czolbe der Fall. Je mehr man sich in seine Lehre vertieft, desto mehr muss man zur Ueberzeugung gelangen, dass hier von einer «empiristischen Umbildung des Spinozismus» gar keine Rede sein kann, weil hier statt einer einzigen Substanz eine wahre *Substanzenanarchie* herrscht. Nebst den unzähligen begrenzten Empfindungen gibt es unzählig begrenzte Atome und unzählig begrenzte für sich selbst bestehende Kräfte; allen diesen liegen selbständig begrenzte Ausdehnungen zu grunde. Czolbe sagt: durch die Verbindung der

[1] Denn so heisst es ausdrücklich Seite 57: «Hat man ferner die Aufmerksamkeit auf die genannten Qualitäten der Empfindungen gerichtet und von der Vorstellung des leeren Weltraumes abstrahiert, so bleiben die Empfindungen dennoch räumlich und begrenzt». Die psychischen Qualitäten sind also ohne den leeren Weltraum denkbar!

[2] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 4.

Digitized by Google

zahlreichen Attribute mit der einen Substanz entstehen die mannigfaltigen Dinge. [1] Wie ist aber diese Verbindung denkbar, wenn es ausser ihm noch begrenzte Substanzen gibt? Hat vielleicht eine mystische Geburt stattgefunden, so dass der unendliche leere Raum kleine begrenzte Räume gezeugt hat? Würde sich Czolbe mit der Behauptung auf Seite 56 begnügen, dass «der leere Weltraum, weil er nicht als Eigenschaft oder Zustand eines andern Dinges, sondern als etwas Selbständiges gedacht werden kann, als *Substanz* zu bezeichnen sei», so würden wir gegen diese Definition gar nichts einzuwenden haben. Eine Substanz *für sich* mag ja der leere Weltraum sein; aber nicht eine Substanz für das *Weltganze*, denn in diesem Falle müssen sich alle Zustände, Wirkungen und Veränderungen der Welt aus ihm ableiten lassen, was bei dem leeren Raum durchaus nicht zutrifft.

Ebensowenig wie mit dem Raum und der Materie können wir uns mit der Czolbeschen Weltseele befreunden. Allerdings können wir die Ansicht des Herausgebers der Zeitschrift für exakte Philosophie (Band 7, Seite 281) nicht teilen, «dass die Annahme von ursprünglich im Raume selbständig existierenden Empfindungsqualitäten unstatthaft sei», eine solche Unstatthaftigkeit können wir nicht einsehen. Czolbe hat sich hier nicht mehr erlaubt, als alle andern Dualisten. Auch nach Kartesius empfindet nicht der Körper, sondern die *Empfindung* oder die Seele empfindet. Denn die Seele ist doch nichts anderes als eine reine Empfindungsqualität, ihre Substanz besteht lediglich im Empfinden oder Denken. So sagt Schaller ausdrücklich: «Die Seele *hat* nicht Empfindungen, sondern *ist* der Akt des Empfindens selbst. Eben diese Tätigkeit, dieser Prozess ist ihre Substantialität» (von Czolbe in Entstehung des Selbstbewusstseins Seite 5 zitiert).

Czolbe wollte also nur diese Kartesianische Seele nicht auf den Menschen allein beschränken. Denn wird ihr einmal eine selbstständige Existenz im Menschen zugesprochen, was hindert uns dann anzunehmen, dass sie nicht nur im Menschen ihren Wohnsitz aufgeschlagen hat, sondern auch ausserhalb seiner? Im Wesen der Czolbeschen Weltseele selbst finden wir also gar keinen Widerspruch. Es ist ebenso denkbar, dass *im leeren Raum* Empfindungen und Gefühle verborgen sind *wie im Menschen*.

[1] Extensionale Erkenntnistheorie, S. 4.

Digitized by Google

Ihr Verhältnis jedoch zu den äussern Reizen ist auch im dritten Werke nicht klar dargelegt worden. *Die Weltseele soll eine durchdringliche Substanz sein und die Fähigkeit haben, sich durch äussere Reize zusammenzuziehen;* in diesem Satz ist nach unserer Ansicht ein Widerspruch enthalten. Bekanntlich wirken die äussern Reize nur durch Druck oder Stoss. Sollten die äussern Reize die Weltseele konzentrieren, so müsste letztere *undurchdringlich* sein, denn nur ein undurchdringlicher Körper kann gestossen werden und sich dadurch zusammenziehen. Zugegeben, dass sich die Ganglienzellen durch äussere Reize und durch elektro-magnetische Kraft zusammenziehen, so ist noch keineswegs klar, warum sich dadurch auch die Empfindungssubstanzen, die durchdringlich und immateriell sind, konzentrieren. Wie sollen denn die materiellen Atome der Ganglien ihre Bewegungen auf die immateriellen Substanzen der Weltseele übertragen? Eine Uebertragung von Bewegung ist nur bei undurchdringlichen Körpern denkbar, der durchdringliche hingegen kann nicht gestossen werden. Es gibt also gar kein Mittel, ihn von dem ruhenden in den bewegenden Zustand zu versetzen. Czolbe befindet sich offenbar im Irrtum, wenn er glaubt, dass die angenommene Ausgedehntheit der Weltseele es begreiflich macht, wie die materiellen äusseren Reize auf sie wirken können. Denn sobald ihr anderseits Durchdringlichkeit zugeschrieben wird, so nützt ihr, wie gesagt, ihre Ausgedehntheit äusserst wenig.

Schliesslich wollen wir noch zum idealen Grund der Welt, der nach Czolbe in der Beglückung aller fühlenden Wesen bestehen soll und der den Anfangs- und Endpunkt der Czolbeschen Philosophie bildet, folgendes bemerken: Abgesehen davon, dass sich eine solche Teleologie mit einem schroffen Mechanismus, wie ihn Czolbe vertritt, niemals vereinigen lässt, weil selbst mit der Annahme einer Anfangslosigkeit der Welt dieser Widerspruch nicht vollständig beseitigt, sondern nur in die Unendlichkeit verschoben wird (ebenso wie wir uns nicht vorstellen können, wie eine zweckmässige Welt ohne Absicht plötzlich entstehen konnte, ebenso ist es für uns unbegreiflich, wie eine anfangslose Welt ohne Absicht in ihren Wirkungen doch ein Ziel verfolgen kann); — abgesehen davon, ist dieser Beglückungsgedanke für sich ein unrichtiger, weil doch Czolbe selbst zugibt, dass es in der Welt auch Unzweckmässigkeiten genug gibt. Der Gedanke aber, dass diese Unzweckmässigkeiten der Natur selbst zweckmässig sind, weil sie den

Digitized by Google

Fortschritt bedingen, hat zur notwendigen Voraussetzung, dass der Mensch jederzeit auch in der Lage sei, diese Mängel der Natur zu verbessern. Wäre aber dies der Fall, so ist es einfach unbegreiflich, wie es nach Czolbe eine Ewigkeit geben konnte, in der eine starre Stabilität geherrscht hat, in der also die Menschen nichts getan haben? Czolbe bemüht sich ganz vergebens, seine Teleologie auf den Fortschritt zu stützen: denn, da derselbe nach Czolbe nicht im Weltplan liegt, sondern durch ganz zufällige Veränderungen entstanden ist, so ist er für seine Teleologie ganz unbrauchbar. Und man muss sich nur wundern, wie Czolbe den Satz niederschreiben konnte: «Die früher erörterte unzweifelhafte Entwickelung der Welt ist ohne Zweckbegriff gar nicht denkbar». [1] Von einer Entwickelung, die durch ganz zufällige Umstände vor einigen tausend Jahren begonnen hat, und die sich etwa wie ein Sandkorn im Meere der Ewigkeit ausnimmt, auf eine zweckmässige Idee des gesammten Universums in seiner Ewigkeit zu schliessen, eine solche Induktion scheint zum mindesten eine übereilte zu sein.

Auch im zweiten und dritten Werk ist es Czolbe nicht ganz gelungen, sein vorgestecktes Ziel, uns ein sinnlich klares Bild vom geheimen Mechanismus der Natur zu entwerfen, zu erreichen. Anderseits aber dürfen wir nicht verkennen, dass diese Werke trotz der Mängel und Paradoxien, die sie stellenweise aufzeigen, im grossen und ganzen doch nur das beste Zeugnis von dem Scharfsinn und der Kombinationsgabe ihres Verfassers abgeben. Besonders aber ist das letzte Werk, wiewohl es nicht ganz von Mystizismus frei ist, doch geeignet, H. Czolbe einen bleibenden Platz in der Geschichte der Philosophie zu verschaffen.

[1] Grenzen und Ursprung, S. 176.

Digitized by Google

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

APR 6 '40

3/27

APR 7 1940

APR 23 1940

LD 21-100m-7,'39(402s)

Digitized by Google

Berner studien zur philosophie und ihrer geschichte
B4
v.34-42
Feb 21 1913 Teggart
SEP 29 192. Bookberg
APR 11 1927 Kato
APR 6 1940 Morales
APR 7 '40 Morales
APR 23 '40 Morales
MAR 23 1940
APR 6 '40
APR 23 1940

147305
B
23
B4
v.34-42

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google